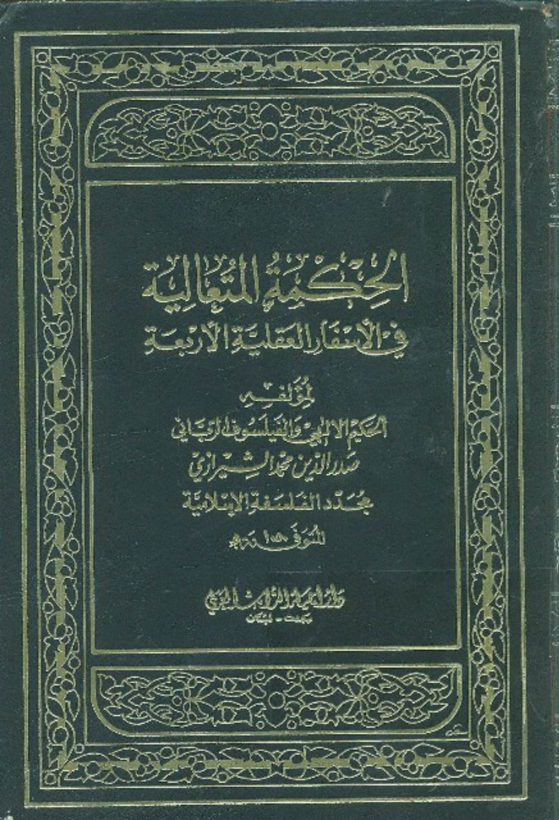


الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه
الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى ١٠٥٠ هـ
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة اخرى هو المؤسس لها حقاً، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام.

بل في الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام. هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية. ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة.

وبعد هذا، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته:

-٤-

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كلّ ما ألّف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادلها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته، لأنه يجد أنّ الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيّما في مقدماتها - هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذى لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات)، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى. قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠): غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق، وكيفية السير إلى الله».

إنّ هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة، وهو قطبها وعليه تدور رحاها، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته، كما سبق آنفا.

ولهذا الهدف حسب تقريره [1] ستة مقاصد: ثلاثة منها كالدعائم والأصول، وثلاثة كاللواحق. وركزّ مؤلفاته على الدعائم، وهي:

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره. وهو (فنّ الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً ـ كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة ـ بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى ـ في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

-٤-

منهجه العلمي في التأليف

تبتني فلسفته في كلّ ما ألّف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادلها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أنّ الغاية المطلوبة ـ وكم يكرر ذلك في كتبه لا سيّما في مقدماتها ـ هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لا حد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) : غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله » .

إنّ هذا الهدف وحده يبتني عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق آنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره [1] ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركزّ مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ ـ معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فنّ الربوبيات) الذي هو جزء

---

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة اخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتني فلسفته في كلّ ما ألّف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادلها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أنّ الغاية المطلوبة - وكم يكرّر ذلك في كتبه لاسيّما في مقدماتها - هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذى لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) : غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله » .

إنّ هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق آنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره [١] ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركزّ مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فنّ الربوبيات) الذي هو جزء

---

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة اخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتني فلسفته في كلّ ما ألّف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادلها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أنّ الغاية المطلوبة - وكم يكرّر ذلك في كتبه لاسيّما في مقدماتها - هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذى لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) : غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله » .

إنّ هذا الهدف وحده يبتني عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق آنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره [1] ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركزّ مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فنّ الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعادص ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة اخرى هو المؤسس لها حقاً، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام.

بل في الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام. هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية. ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة.

وبعد هذا، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته:

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتني فلسفته في كلّ ما ألّف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادلها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته، لأنه يجد أنّ الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيّما في مقدماتها - هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات)، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى. قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠): غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق، وكيفية السير إلى الله».

إنّ هذا الهدف وحده يبتني عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة، وهو قطبها وعليه تدور رحاها، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته، كما سبق آنفا.

ولهذا الهدف حسب تقريره [1] ستة مقاصد: ثلاثة منها كالدعائم والأصول، وثلاثة كاللواحق. وركّز مؤلفاته على الدعائم، وهي:

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره. وهو (فنّ الربوبيات) الذي هو جزء

---

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة اخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

-٤-

منهجه العلمي في التأليف

تبتني فلسفته في كلّ ما ألّف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادلها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أنّ الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيّما في مقدماتها - هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذى لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) : غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله » .

إنّ هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق آنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره [1] ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فنّ الربوبيات) الذي هو جزء

---

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة اخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسى في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

- ٤ -

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كلّ ما ألّف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادلها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أنّ الغاية المطلوبة - وكم يكرّر ذلك في كتبه لاسيّما في مقدماتها - هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذى لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) : غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله » .

إنّ هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق آنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره [1] ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركزّ مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فنّ الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢

مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة اخرى هو المؤسس لها حقاً ، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام .

بل في الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط ، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام . هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته ، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية . ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة .

وبعد هذا ، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته :

-٤-

منهجه العلمي في التأليف

تبتني فلسفته في كلّ ما ألّف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادلها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته ، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته ، لأنه يجد أنّ الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيّما في مقدماتها - هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات) ، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى . قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠) : غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق ، وكيفية السير إلى الله » .

إنّ هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة ، وهو قطبها وعليه تدور رحاها ، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته ، كما سبق آنفا .

ولهذا الهدف حسب تقريره [١] ستة مقاصد : ثلاثة منها كالدعائم والأصول ، وثلاثة كاللواحق . وركز مؤلفاته على الدعائم ، وهي :

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره . وهو (فنّ الربوبيات) الذي هو جزء

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢

-٣-

مدرسته العلمية الجديدة

إنّ فيلسوفنا يرى أنّ المعرفة تحصل من طريقين : طريق البحث والتعلم والتعليم الذي يستند على الأقيسة والمقدمات المنطقية، وطريق العلم اللدنيّ الذي يحصل من طريق الإلهام والكشف والحدس .

وهذا الأخير إنما يحصل بسبب تجريد النفس عن شهواتها ولذائذها والتخلص من أدران الدنيا وأوساخها، فتنجلي مرآتها الصقيلة وتنطبع عليها صور حقائق الأشياء كما هي ، إذ تتحد النفس بالعقل الفعّال حينما تحدث لها فطرة ثانية بذلك .

ويرى أنّ الفرق بين العلمين كالفرق بين علم من يعلم الحلاوة بالوصف، وبين علم من يعلمها بالذوق . وأنّ الثاني أقوى وأحكم ، ولايمتنع وقوعه ، بل هو واقع فعلا للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء .

قال في مفاتيح الغيب في المشهد الثامن من المفتاح الثالث : « إنّ كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم ، قائلين : مامعنى العلم إلاّ الذي يحصل من تعلم أو فكرية وروية » .

بل ذمّ مجرّد الأنظار البحثية أشد ذم ، فقال في الأسفار (١ : ٧٥) « ... لا على مجرد الأنظار البحثية التي ستلعب بالمعولين عليها الشكوك ، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق ، ولم يتصالحوا عليها ، بل كلما دخلت أمة لعنت أختها » .

ثم أثنى على كبار الحكماء والأولياء في مشاهداتهم النورية ، وذلك في موضوع المثل الأفلاطونية ، فقال : واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم ؛ لكن يحصل للإنسان الاعتماد على مااتفقوا عليه والجزم بماشاهدوه ثم ذكروه . وليس لاحد أن يناظرهم فيه . وكيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك ، بناءاً على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص بوسيلة

الحس المثار للغلط الطغيان ، فبأن يعتبروا أقوال فحول الفلسفة المبتنية على أرصادهم العقلية المتكررة التي لا تحتمل الخطأ كان أحرى » .

وهذا غاية ما يمكن أن يقال في الثناء على الأرصاد العقلية : ليس لأحد أن ينازعهم فيها . لا تحتمل الخطأ . إنّ هذا الشيء عجيب !

ولكنه مع قوة عقيدته هذه في المكاشفات العرفانية يرى أنه لا غنى للإنسان السالك بأحد الطريقين عن الآخر . وقد كرّر ذلك في كتبه وأكّده مرة بعد أخرى ، فأصرّ على ضرورة الجمع بينهما ، كما جمع هو وتفرّد بهذا الجمع فبلغ ما لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية . قال في المبدأ والمعاد ص ٢٧٨ : « فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليّين من العرفاء » .

ثم قال متبجّحاً : « فإنّ ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد ، مما لست أظن أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم ، دون أئمتهم ومتقدميهم كأرسطو ومن سبقه . ولا أزعم أن كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم » .

إذن ، لا المشاؤن بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة ، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان . فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما .

ثم قال ليؤكد سرّ تفوقه في منهجه : « وظني أنّ هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحومة ، من الواهب العظيم ذي الجواد الرحيم ، لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي وكثرة احتماله من الجهلة والأرذال وقلة شفقة الناس في حقه وعدم التفاتهم إلى جانبه ، حتى إنه كان في الدنيا مدة مديدة - وكأنه يشير إلى دور العزلة - كئيباً حزيناً ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم ، ولا عند علمائهم الذين أكثرهم أشقى من الجهال قدر أقل تلاميذهم »

ومن تصريحاته بالجمع بين الطريقين مـا جاء في الأسفار (٤: ١٦١) في تعليل اختلافه مع بعض مشايخ الصوفية ، فقال : « لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه . وأما نحن فلانعتمد كل الاعتماد على مالا برهان عليه قطعياً ، ولانذكره في كتبنا الحكمية » .

ولم يزل يشنّع على من يستعمل أحد المسلكين دون الآخر ، كقوله في مفاتيح الغيب ص ٣ ومثله في الأسفار ص ٤ : « ولاتشتغل بترهات الصوفية ولاتركن إلى أقاويل المتفلسفة ، « وهم الذهن إذاجاءتهم رسلهم بالبيّنات فرحوا بماعندهم من العلم وحاق بهم ماكانوابه يستهزؤن » وقانا الله وإياك ـ ياخليلي ـ من شرّ هاتين الطائفتين ولاجمع بيننا وبينهم طرفة عين » .

بل عبّر في مقدمة تفسير الفـاتحة عن الطائفة الأولى بالمبتدعين المضلين ، وعن الثانية بالمعطلين الضالين . ثم قال : « لأنّ كلهم من أولياء الشياطين و أبنـاء الظلمات وأهل الطاغوت » .

وعلى هذا ، فإنّ فلسفته التي يدعو إليها ويلحف فيها هي الجمع بين طريقة المشائين وطريقة الإشراقيين و التوفيق بينهما .

وعلى ذلك تبتني مدرسته العلمية في تعليمه و إرشاده لأبنائه الـروحانيين ، ولأجلها ألّف معظم كتبه لاسيما الأسفار إذقال في مقدمته آخر ص ٣ : « قداندمجت فيه العلوم التـألهية في الحكمة البحثية ، و تدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية » . ولايجد غنى للسالك بإحدى الطريقتين عن الأخرى ، كماتقدم .

وهذه في الحقيقة مدرسة جديدة للفلسفة الإلهية لم يمهد لأحد قبله سلوكها والدعوة إليها صراحة ، إلاّ ما قديظن في أستاذه السيد الداماد ، فيكون عنه أخذها فجلاّها وبيّن معالمهـا . فإن لم يكن هو المؤسس المجدّد فهو الموضح لها المشيّد لأركانها المعلن بها .

***

ثم ـ بعد هذا ـ يرى أنّ الشرع والعقل متطابقان في جميع المسائل الحكميات

(الأسفار ج ٤ ص ٧٥) . واعقب هذا التصريح بقوله : «حاشا الشريعة الحقة الآلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية . و تباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة».

وهذه مدرسة أخرى له في المعرفة . وهي التوفيق بين الشرع الإسلامي وبين الفلسفة اليقينية . و على هذا لم يفتأ يستشهد على كل مسألة حكمية عويصة بالآيات القرآنية والآثار الإسلامية ، وهو بارع حقاً في تطبيق ما يستشهد به على فلسفته .

والحق أنه في هذه المدرسة مؤسس مجدد أيضاً ، لم نعرف له نظيراً فيها .

و حاشا أن يكون استشهاداته بالأدلة السمعية - كما يسميها - رياءاً لغرض دفع عادية المتهمين له بالخروج على الشرع . بل هو دائماً يتبجّح بأنه لا يرى أحداً يفهم أسرار القرآن الكريم والسنة المطهرة كما يفهمها هو . ويبالغ في التوفيق بين فلسفته والدين مبالغة تجعله أبعد ما يكون عن الرياء و الدجل ، حتى يكاد أن يجعل كتبه الفلسفية تفسيراً للدين، وكتبه الدينية - كتفسير القرآن وشرح الكافي - تفسيراً للفلسفة.

ولذا نقول : إنّ كتبه في التفسير وشرح الحديث هي امتداد لفلسفته .

و الحاصل ، إنّ الذي استوضحه من أسلوبه في التأليف أنّ له فكرة واحدة يسعى إليها جاهداً في كل ما ألّف ، وهي ما تلخّصها عبارته المتقدمة من« أنّ الشرع والعقل متطابقان » .

ولهذه الفكرة العميقة جزءان أو طرفان :

(الطرف الأول) - تأييد العقل للشرع . ووضع فيها كتبه الفلسفية ، ويستهدف بها تأييد ما جاء في الشرع الإسلامي بالفلسفة .

(الطرف الثاني) - تأييد الشرع للعقل . ووضع فيها كتبه الدينية ، و يستهدف بها تأييد ما جاء في فلسفته بالشرع .

فحق أن نعدّ كتبه الفلسفية كتباً دينية أي كلامية ، و نعدّ كتبه الدينية كتباً فلسفية . وهذا معنى ما قلناه آنفاً أنّ كتبه الدينية كانت امتداداً لفلسفته .

وهو بهذا الأسلوب - من المزج بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما سواءاً كان

مصيباً أو مخطئاً ـ كان صاحب مدرسة جديدة اخرى هو المؤسس لها حقاً، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجا نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام.

بل في الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة الى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام. هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة ـ بكلّ مالهذه الكلمة من معنى ـ في الفلسفة الإلهية. ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة.

وبعد هذا، وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي من مؤلفاته:

-٤-

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كلّ ماألّف (حتى كتبه الدينية التي قلنا أنها جزء من فلسفته وامتدادلها) على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته، لأنه يجد أنّ الغاية المطلوبة ـ وكم يكرّر ذلك في كتبه لاسيّما في مقدماتها ـ هي تعايم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى اوج الكمال (الذي لاحد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات)، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى. قال في الأسفار عن كتابه (١ : ٩٠): غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق، وكيفية السير إلى الله».

إنّ هذا الهدف وحده يبتنى عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة، وهو قطبها وعليه تدور رحاها، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته، كما سبق آنفا.

ولهذا الهدف حسب تقريره [١] ستة مقاصد: ثلاثة منها كالدعائم والأصول، وثلاثة كاللواحق. وركّز مؤلفاته على الدعائم، وهي:

١ ـ معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره. وهو (فنّ الربوبيات) الذي هو جزء

---

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢

من (الفلسفة الكلية) وإذا بحث عن الفلسفة الكلية ـ كما في الأسفار ـ فالبحث عنها إنما هو عنده لهذه الغاية ليس إلاّ .

٢ ـ معرفة الصراط المستقيم ، و درجات الصعود إليه تعالى ، وكيفية السلوك إليه . وهو (علم النفس) الذى هو جزء من (العلم الطبيعي) . وإذا بحث عن العلم الطبيعى كما فى الأسفار إيضا ـ فالبحث عنه لهذه الغاية عنده .

٣ ـ معرفة المعاد والمرجع إليه تعالي وأحوال الواصلين إليه وإلى دار رحمته. وهو(علم المعاد).

هذه الدعائم الثلاث هي محـور مؤلفاته عليها تدور ، ولها تستهدف .

* * *

وأما (اللواحق) فلم يفرد لها تأليفا ، وإنما يذكرها عرضاً وبالتبع في غضون أكثر مؤلفاته ، لأنها لواحق تلك الدعائم . وهي :

١ ـ معرفة المبعوثين من عند الله لدعوة الخلق ونجاة النفس ، وهم قوّاد سفر الآخرة ورؤساء القوافل يعني الأنبياء والأوصياء ، بل الأولياء .

٢ ـ حكاية أقوال الجاحدين و كشف فضائحهم . وهم قطّاع الطريق في سفر الآخرة .

٣ ـ تعليم عمارة المنازل والمراحل في ذلك السفر ، وكيفية أخذ الزاد والراحلة له ، والاستعداد برياضة المركب وعلف الدابة [١] .

وهو الذي يسمى « علم الأخلاق» .

* * *

وصاحبنا في تحصيل ذلك الهدف سلك الطريق المتقدم ذكرها ، وهي الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام ، أي إنه يذكر الأدلة المنطقية على مطلوبه ،ويذكر مكاشفاته ومشاهداته العرفانية، ويستشهد بالأدلة السمعية .

وهذا المنهج مسلكه في أكثر كتبه لاسيما في أمها الأسفار نعم بعض المؤلفات

---

(١) ويقصد بالمركب والدابة النفس

خصّه بالمسلك العرفاني، وبعضها الآخر خصّه بالمسلك البحثي.

أما المختصة بالمسلك العرفاني فهي الشواهد الربوبية والعرشية وأسرار الآيات والواردات القلبية، على ما بينهما من الاختلاف في التطويل والاختصار وفي الأسلوب والأداء وأسماؤها تنمّ عن ذوقها العرفاني.

وفي خصوص الأخير (الواردات القلبية) سلك مسلك الكهّان المتحذلقين في التسجيع والتعقير وتلمس الأغراب، كأنما يريد أن يظهرها بمظهر الإلهامات الإلهية التي وردبها آمر قلب ودفعت إليها إشارة مشير غيب - على حد تعبيره في مقدمة الشواهد ص٣ - فامتثل ذلك الآمر والمأمور معذور. ويبدو أنه يريد أن يقول إنه يكاد أن يكون فاقداً للاختيار وأنه كالمجبور، فهي تشبه أن تكون عنده من نحو النصوص الدينية والأحاديث القدسية، كما يرى هو ذلك في كلمات ابن عربي. قال في مقدمة العرشية «بل هذه قوابس مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة، من غير أن تكتسب من مناولة الباحثين ومزاولة صحبة المعلمين».

واما الكتب المختصة بالمسلك البحثي فهي شرحه للهداية الأثيرية، وشرحه لإلهيات الشفا، اتباعاً لطريقة المتن فيهما.

ولذا لما ندّت منه بادرة في السلوك العرفاني في شرحه للشفا اعتذر عن ذلك فقال ص ١٦٧ من هذا الشرح: «وليعذرنا إخوان البحث في الخروج عن طورهم تشوقاً إلى طور المكاشفة وتحنناً إلى عالم الملكوت».

ثم هو حينما يسلك الطريقين في تأليفه (لا سيما في الاسفار) يشرع أولاً في البحث على طريقة النظار وأهل البحث، ثم يذكر مشاهداته العرفانية ومكاشفاته اليقينية، شفقة على المتعلمين، كما يقول. وهي عادة الفلاسفة لسهولة التعليم (الاسفار ١ : ١٨) ثم قال في صفحة بعدها: «ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكنا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، اشفاقاً بهم».

وفي الحقيقة إنّ هذا المنهج العلمي هو متفرد به ، بل هو المؤسس لمدرسته كما قلناه . ولم يعهد كالأسفار كتاب جمع بين الطريقين بأوسع ما يمكن من الجمع والتوفيق ، فاحتشدت فيه آراء الناس على اختلاف مشاربهم ، ومحاسبتها حساباً دقيقاً علمياً ، مع نصوع العبارة ورصانتها وسلامتها وحسن أداء المقاصد والصراحة في إيضاحها ، والمعهود في كتب الفلسفة الغموض والرمز والتعقيد .

فسهولة التعليم التي أشار إليها بريئة منه كتب الفلسفة المتقدمة عليه ، بل المتأخرة عنه . كيف ومن تعاليمهم أن يكتموا آراءهم إلاّ على فئة خاصة من تلاميذهم يفتحون لهم رموزهم ، حيث يجدون منهم استعداداً لفهم مقاصدهم والاستنارة بها .

وصاحبنا هو أيضاً يوصي بهذه الوصية في كتمان مطالبه على الجلود الميتة[١] اتباعاً للحكماء الكبار أولي الأيدي والأبصار ، كما يقول لكنه لم يأخذ في اتخاذ الرمز والتعقيد والغموض سبيلا لكتمان آرائه ، لاسيما في الأسفار . بل بالغ في تصوير آرائه باختلاف العبارات والتكرار ، حسبما أوتي من مقدرة بيانية ، وحسبما يسعه موضوعه من أدائه بالألفاظ . وهو كاتب موهوب لعله لم نعهد له نظيراً في عصره وفي غير عصره من أمثاله من الحكماء .

وإذا كان أستاذه الجليل السيد الداماد يسمى أمير البيان ، فإنّ تلميذه ناف عليه وكان أكثر منه براعة وتمكناً من البيان السهل ، وإنما كان امتياز السيد باستعمال المجاز والكنايات والألفاظ المتخيرة والتسجيع ولأجله أعطي هذا اللقب (أمير البيان) وتلميذه في نظري أحقّ به وأولى .

وإن كان هو يرى [٢] « أنّ الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ فإنّ الاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة » . ولقد أحسن جداً في هذا التعبير الحكيم ، وتلك حقيقة واقعة معروفة . ولكنه لم يدّخر وسعاً في تقريب مقاصده من مكان قريب وبعيد في كتابه الأسفار ، وجاء فيه بأقصى جهد الكاتب البليغ في توضيحها ، ووفق توفيقاً لم يتهيأ لمثله .

(١) الاسفار في المقدمة ص ٤ ، والمبدأ والمعاد ص ٤ وغيرهما
(٢) الاسفار ١ : ٥١

فجاء - كما قال في مقدمته آخر ص ٣ - بحمدالله كلاماً لاعوج فيه ولا ارتياب، ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه، حافظاً للأوضاع، رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع قريباً من الأفهام في نهاية علوه، رفيعاً عالياً في المقام مع غاية دنوه.

ثم قال: «واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع» وقال: «انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين إلى ألفاظه هل ترى فيه من فطور».

و في الحقيقة إن كتابه «الاسفار» حقيق بهذا الوصف، لاسيما قوله فيه: «قريباً من الأفهام في نهاية علوه»، فإن قربه من الأفهام باعتبار سهولة عبارته ورصانتها ونهاية علوه باعتبار ما حوى من الآراء الدقيقة والأفكار العالية التي هي في مستوى كبار العلماء المنتهين، فإنه كما قال عنه في المبدأ والمعاد ص ٣: «وإنا عملنا لمن له فضل قوة لتحصيل الكمال على وجه أبلغ وأوفر كتاباً جامعاً لفنون العلوم الكمالية التي هي ميدان لأصحاب الفكر، وفيها جولان لأرباب النظر، سمّيناه الأسفار الأربعة».

-٥-

مؤلفاته

قد سبق الكلام مستوفى عن منهج تأليفه. ولم يؤلف شيئاً - فيما نعلم - في غير الفلسفة، حتى كتبه في التفسير - كما قلنا - هي امتداد لفلسفته، لأنه يرى أن ليس للرجل الإلهي الاشتغال بغير العلوم الحقيقة المحضة، وهي التي يسميها العلوم الكلية وينقد الشيخ الرئيس أشد نقد (١)، إذ كان يشتغل بالعلوم الجزئية كالطب ونحوه. وكم نقد المشتغلين بغير الحكمة من العلوم والفنون، كما هو جلي في خلال كلماته.

وقد وفقت كل كتبه أو أكثرها للطبع على الحجر في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، على الرغم من المقاومة العنيفة لفلسفته والعداء لها. ونحن الآن نعدها جميعاً حسبما وصل إليه بحثنا الميسور:

١ - (والاسفار الاربعة). ويسميها أيضاً (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية)

---

(١) الاسفار ٤ - ١٢٧

وقد سبق منا في البحث المتقدم ما يجلي قيمته العلمية . وقلنا هناك : إنه الأمّ لباقي مؤلفاته ، والقمّة لجميع كتب الفلسفة قديمها وحديثها ، والأول من مؤلفاته في المرحلة الثالثة من حياته العلمية

كما إنه الأول من كتبه الذي تناولته المطابع بالنشر ، فإنه طبع في إيران على الحجر في أربعة مجلدات كبار سنة ١٢٨٢ [1] مجموعها يقع في ٩٢٦ صفحة بالقطع الكبير ، بحاشية الحكيم الحاج المولى هادي السبزواري على ثلاثة مجلدات منه . وقد حظي هذا الكتاب بتسع حواش قيمة ذكرها في الذريعة (٦ ـ ١٩)

والسفر بفتحتين : مأخوذ من المسافرة (لا السفر بكسر وسكون بمعنى الكتاب كما تخيله بعض كتّاب العصر) . شبهها بالأسفار العقلية الاربعة التي للعرفاء كما ذكره في المقدمة . وهي السفر من الخلق إلى الحق ، والسفر بالحق في الحق ، والسفر من الحق إلى الخلق بالحق ، والسفر بالحق في الخلق

وليس معنى ذلك أنّ مجلداته الأربعة هي طبق هذه الأسفار العرفانية ، بمعنى أنّ الأول للأول ، والثاني للثاني . . . وهكذا . بل إنما هي صرف تشبيه تيمّناً وتفاؤلا . ولذلك كانت محاولة تطبيقها من بعض المعلقين محاولة غير موفقة [2]

والمجلدات الأربعة هي كما يلي :

١ ـ في الأمور العامة ، وهو ـ كما قال ـ في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية .

٢ ـ في العلم الطبيعي .

٣ ـ في العلم الإلهي ، أو المعرفة الربوبية والحكمة الإلهية .

٤ ـ في علم النفس من مبدأ تكوينها إلى آخر مقاماتها وهو (المعاد) .

---

(١) هكذا سجل في آخر السفر الرابع في التعليقة . وفي آخر السفر الاول سجل انه طبع سنة ١٢٢٢ . وهو غلط ، لان المعلق وهو الحكيم السبزواري تولده كان سنة ١٢١٢ فهل كتب تعليقته وطبعت وهو ابن عشر ؟ !

(٢) راجع تعليقة الحكيم السبزواري ، وبعض البيانات في هذا السبيل طبعة في حاشية تفسيره في آخر صفحة منه .

وقد ألـّفه في حياة أستاذه الداماد المتوفى سنة ١٠٤٠، لأنه يدعو له فيه بطول البقاء عند ذكره (٢-١١١)

بل تأليفه له كان قبل سنة ١٠١٥ لأنه في آخر النسخة الخطية للمبدأ والمعاد التي ستأتي الإشارة إليها انتهى منه سنة ١٠١٥ وفي مقدمته ص ٣ ذكر سبق تأليف الأسفار عليه.

٢ ـ (المبدأ والمعاد) يشتمل على ٣٧٠ صفحة بالقطع المتوسط، طبع سنة ١٣١٤ وهو في فنين: الربوبيات والمعاد، متوسط في البيان، ينهج فيه أسلوب الأسفار في الجمع بين مسلكي أهل البحث والعرفاء، وقد تقدم مايشير أنه متأخر في التأليف عنه وله نسخة خطية قديمة في مكتبة السيد محمد مشكاة المهداة إلى جامعة طهران برقم ٤٢١ وعندنا منه نسخة خطية كتب بتاريخ ١٢٣٥

٣ ـ (الشواهد الربوبية) في المناهج السلوكية كتاب لطيف مرتب مختصر على طريقته العرفانية يقع في ٢٦٤ صفحة بالقطع المتوسط طبع سنة ١٢٨٦. والمعروف عند أساتذه الفن إنه آخر مؤلفاته. وهو في الحقيقة خلاصة آرائه في المسائل الحكمية جمعها فيه كما أشار إلى ذلك في مقدمته، وعندي أنّ تدريسه للمتبدئين أولى بكثير من تدريس شرح منظومة السبزواري، وفي مكتبتنا نسخة خطية منه كتبت بتاريخ ١٢٣٥ هي والمبدأ والمعاد بخط واحد.

٤ ـ (أسرار الآيات) وأنوار البينات، في معرفة أسرار آيات الله تعالى وصنايعه وحكمه، على الطريقة العرفانية، مع تطبيق الآيات القرآنية على أكثر أبحاثه يقع في ٩٢ بالقطع الكبير طبع سنة ١٣٩١. وطبع مكرراً..

٥ ـ (المشاعر) على الطريقة العرفانية أيضاً، يقع في ١٠٨ صفحات بالقطع الصغير، طبع سنة ١٣١٥ طبعاً جيداً مع تعليقات وحواشي لجملة من أعلام الفلسفة.

٦ ـ الحكمة (العرشية) على الطريقة العرفانية أيضاً، يقع في ٩٦ صفحة بالقطع الصغير طبع مع المشاعر المتقدم في مجلد واحد. وقد رد عليها وعلى المشاعر الشيخ أحمد زين الدين الأحسائي.

٧ ـ (شرح الهداية الأثيرية) نهج فيه منهج أهل البحث فقط، تبعاً للمتن يقع في ٣٩٧ صفحة بالقطع المتوسط طبع سنة ١٣١٣. والهداية تأليف الحكيم أثير الدين مفضل الأبهري من فضلاء القرن السابع الهجري قيل توفي سنة ٦٦٣.

٨ ـ (شرح إلهيات الشفا) نهج فيه منهج المتن، أي المنهج البحثي. يقع في ٢٦٤ صفحة بالقطع الكبير طبع سنة ١٣٠٣، مع إلهيات الشفا في مجلد واحد. وهو غير كامل انتهى به إلى شرح نهاية المقالة السادسة. والشفا للشيخ الرئيس ابن سينا.

٩ ـ (رسالة الحدوث) مبسوطة في مسألة حدوث العالم، تقع في ١٠٩ صفحات بالقطع المتوسط. طبعت سنة ١٣٠٢ في مجموعة تحتوي على ثماني رسائل أخرى. نذكرها بالتسلسل الى رقم ١٧. وقد ذكرها في الأسفار في عدة مواقع منها (١ : ٢٣٣)

١٠ ـ (رسالة اتصاف الماهية بالوجود) تقع في ١٠ صفحات. وطبعت أيضاً على هامش رسالة التصور والتصديق الآتية.

١١ ـ (رسالة التشخص) في ١٢ صفحة.

١٢ ـ (رسالة سريان الوجود) التي نظن أنها نفس رسالة (طرح الكونين) الآتية: تقع في ١٦ صفحة. وهي متقدمة بالتأليف على الأسفار بدليل اشتمالها على القول بما عدل عنه في الأسفار، من نحو القول بأصالة الماهية، فإنه قال في الأسفار (١ ـ ١٠): «إني قد كنت شديد الذبّ عن العرفاء في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أنّ الأمر بعكس ذلك». كما أنّ مشربه في وحدة الوجود في هذه الرسالة لا يتفق مع مشربه الأخير الذي بنى عليه في الأسفار.

١٣ ـ (رسالة القضاء والقدر) في ٩٠ صفحة.

١٤ ـ (رسالة الواردات القلبية) في ٤٠ صفحة. تقدم بعض وصفها في بحث منهجه العلمي.

١٥ ـ (رسالة إكسير العارفين) في معرفة الحقّ واليقين في ٦٣ صفحة.

١٦ ـ (رسالة حشر العوالم) في ٣٠ صفحة . وطبعت أيضاً على هامش المبدأ والمعاد ص ١٨٤ ، وعلى هامش كشف الفوائد للعلامة الحلي ص ٩٤ ، وهو المطبوع سنة ١٣١٢ ، قال عنها الناشر : « وظني أنها الرسالة الموسومة بطرح الكونين » وفي فهرست مكتبة السيد محمد مشكاة يذكر رسالة الحشر بهذا الاسم (طرح الكونين في حشر العالمين) .

والذي يبدو لي أنه ظن غير صحيح ، بدليل أنه حينما يشير في الأسفار إلى طرح الكونين (١ ـ ١٠) يقول : « وعملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين » ويريد به مطلب وحدة الوجود ، على أنه في فصول الحشر من الجزء الرابع من الأسفار لم يشر إلى هذه الرسالة ولو كانت هي نفس طرح الكونين المتقدم تأليفها على الأسفار لأشار إليها عادة .

١٧ ـ (رسالة خلق الأعمال) في ٧ صفحات . وطبعت أيضاً على هامش كشف الفوائد ص ١٤٩.

١٨ ـ رسالته إلى المولى شمسا الجيلاني في بعض المسائل العويصة . وهو شمس الدين محمد الجيلاني الإصفهاني أحد تلاميذه أو معاصريه المتوفى ١٠٩٨ . طبعت على هامش المبدأ والمعاد ص ٣٤٠ .وفي الذريعة : «رأيته في كتب الحاج عماد الأصفهاني التي وقفها للخزانة الرضوية » .

١٩ ـ أجوبة المسائل الثلاث التي كان وجهها الخواجا المحقق الطوسي إلى شمس الدين الخسروشاهي فلم يجب عليها . طبعت على هامش المبدأ والمعاد ص ٣٧٢ وشرح الهداية ص ٩٣.

٢٠ ـ (رسالة التصور والتصديق) في ٣٠ صفحة بالقطع المتوسط طبعة سنة ١٣١١ ملحقة بكتاب (الجوهر النضيد) في المنطق للعلامة الحلي .

٢١ ـ (رسالة في اتحاد العاقل والمعقول) وأن العقل الفعال كل الوجودات. رأيت نسخة منها مخطوطة في المكتبة الحسينية بالنجف الأشرف في مجموعة برقم

١٤٢ الصنف السابع تقع في ٣٥ صفحة بالقطع المتوسط ، قال في الذريعة : «طبع في ايران».

٢٢ ـ (كسر الأصنام الجاهلية) في كفر جماعة الصوفية مذكور في جملة مولفاته لم أقف عليه

٢٣ ـ (جوابات المسائل العويصة) ذكرها في الذريعة . ولعلها هي أجوبة مسائل الثلاث ، أو أجوبة مسائل مظفر حسين الكاشاني ، نسخة منها خطية في مكتبة السيد محمد مشكاة المهداة إلى جامعة طهران برقم ١٠٣٠.

٢٤ ـ (رسالة حل الاشكالات الفلكية في الارادة الجزافية) ذكرها في الأسفار (١ ـ ١٧٦) ، والحكيم السبزواري قال عنها في التعليقة : «لم نر تلك الرسالة»

٢٥ـ حاشية على شرح حكمة الإشراق للسهوردى طبع سنة ١٣١٦ .

٢٦ـ رسالة في الحركة الجوهريه .

٢٧ـ رسالة في الألواح المعادية .

٢٨ـ حاشية على الرواشح للسيد الداماد .

٢٩ـ (شرح أصول الكافي) يقع بين ٥٠٠ و ٦٠٠ بالقطع الكبير لم يؤرخ طبعه انتهى فته إلى الحديث ٤٩٩ (باب أن الأئمه ولاة أمر الله وخزنة علمه) .

٣٠ـ (رساله المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمـالية) طبعت على هامش المبدأ والمعاد ص ٢٣٢ .

٣١ـ (مفاتيح الغيب) يقع في ٢٠٠ تقريباً بالقطع الكبير . طبع مع شرح أصول الكافي المتقدم ، وفي صدره ترجمة مختصرة للمؤلف بقلم الناشر. ألـّفه مقدمة لتفسيره الآتي .

٣٢ـ (تفسير القرآن الكريم) يشتمل على تفسير جملة من السور والآيات ، لم يتم ويظهر إنه ألـّفه و كان من نيته تأليف تفسير كامـل فلم يمهله القدر (راجع مقدمة تفسير سورة السجدة) طبع سنه ١٣٢١ او ١٣٢٢ في ٦١٦ صفحة بالقطع الكبير . وهو كلّ ماعثر عليه الناشر من تفسيره حسبما قال .

ويحتوي على تفسير (الفاتحة) في ٤١ صفحة، وتفسير(سورة البقرة) في ٢٤٨ ص إلى الآية ٦٢ «كونوا قردة خاسئين»، وتفسير (آية الكرسي) في ٦٧ ص ـ وله تفسير آخر فارسي لها ذكره في الذريعة ـ وتفسير (آية النور) في ٦٧ ص، وطبع منفرداً سنة ١٣١٣، وتفسير (سورة السجدة) في ٣٣ ص، وتفسير (سورة يس) في ٨٦ ص تم تأليفه حسبما قال في آخره سنة ١٠٣٠، وتفسير (سورة الواقعة) في ٢٥ ص وطبع مستقلا بقطع صغير، وتفسير (سورة الحديد) في ٤٢ ص، وتفسير (سورة الجمعة) في ٢٩ ص، وتفسير (سورة الطارق) في ٩ صفحات رتبه على عشر تسبيحات وطبع أيضاً مع كشف الفوائد سنة ١٣١٣، وتفسير (سورة الزلزال) في ٧ صفحات وتفسيره (آية وترى الجبال تحسبها جامدة) في ٣ صفحات .

٣٣ـ (تفسير سورة الأضحى) ذكره في الذريعة إنه طبع في ضمن مجموعة تفاسيره سنة ١٣٢٢ وإذا كان يقصد المجموعة المتقدمة ـ كما يبدو ـ فليس فيها تفسير هذه السورة



النجف الأشرف　　　　محمد رضا المظفر

١٨ صفر ١٣٨٧ هـ



اهم مصادر الترجمة

١- أكثر مؤلفات المترجم له ، لاسيما الأسفار، وقد رقمنا نسختنا منه طبعة ايران الاولى الحجرية لسهولة الارجاع إليها . ومن اراد الرجوع إليها فليرقم نسخته .

٢- روضات الجنات للسيد محمدباقر الخونسارى .

٣- قصص العلماء ، فارسى لميرزا محمد بن سليمان التنكابنى .

٤- سلافة العصر للسيدعليخان .

٥- ترجمته في مقدمة كتاب مفاتيح الغيب المطبوع .

٦- الذريعة إلى تصانيف الشيعة لشيخنا اغابزرك الطهرانى دام ظله .

٧- اعيان الشيعة للمرحوم العلامة السيدمحسن الامين.

٨- سفينة البحار للشيخ عباس القمى رحمه الله.

٩- الكنى والالقاب له أيضا.

١٠- احلام اليقظة للمؤلف نشر أكثرها في المجلات .

١١- الفيلسوف الفارسى الكبير صدر الدين الشيرازى - اطروحة بقلم المرحوم الشيخ أبي عبدالله الزنجانى نشره المجمع العلمى بدمشق .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشرين

الحمدلله على سابغ نعمه وآلائه ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله .

أما بعد فيسرنا أن نعلن المعاهد العلمية كافة،وروّاد الحقائق والأسرار الكونية خاصة،بأن وفقنا الله لإخراج الجزء الأول من السفر الأول من كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية من الطبع لمؤلفه علامة العصر ، وفيلسوف الشرق ، مجدّد الفلسفة والعلوم العقلية في القرن الحادي عشر ، صدرالدين محمد الشيرازي المتوفي ١٠٥٠ هـ المشتهر بصدر المتألهين ولعمري إنّ هذا السفر النفيس ، والأثر القيم خير ما اُلف في العلوم العقلية، وأحسن ما كتب في الفلسفة الإسلامية. ولقد أجاد وأبدع مؤلفه نابغة العلم بما أتى فيه من آراء صائبة وأفكار رائعة، قصر عن نيلها أفهام الفلاسفة الأقدمين، وكلّ عن دركها عقول الحكماء السابقين، مع احتوائه بزبدة آرائهم ،وخلاصة أقوالهم،والكشف عن غوامض عباراتهم ، وحلّ عويصات مسائلهم ، والتوفيق بين نظرياتهم مع سهولة اللفظ ودقة المعنى . وما إلى غير ذلك من ميزات هذا التأليف القيم. ويكفيه أنه مدار الإفادة والاستفادة في الجوامع العلمية،ومعاهد الدراسة الإسلامية حتى زماننا هذا، وكما أشار إليه الاُستاذ العلامة المظفر ـ فإنّ فخر المجلّي منهم أن يقال عنه إنه يفهم أسرار كلامه ـ و لقد طبعت موسوعتنا هذه لأول مرة سنة ١٢٨٢ هجرية بالمطبعة الحجرية المعمولة في تلك الأزمنة ، وأخيراً نفدت نسخه، وأصبحت عزيزة

الوجود ونادرة الحصول بحيث ماكانت تحصل بأغلى الثمن ، وأثمن القيم . ونحن خدمة للعلم وحفظاً لهذا التراث العلمي أقدمنا في تجديد طبعه بالطرز الحديث والأسلوب العصري. جاهدأ في تصحيحه وتنقيحه أشدّ الجهد، وزودناه بما تيسر لنا تحصيله من تعاليق جمع من أساتذة الفن والفلاسفة المعروفين كالأستاذ الحكيم آغا علي النوري، والحكيم السبزواري ، والفيلسوف الشهير بآغا علي المدرس ، والمولى محمد اسماعيل الخواجوي الاصفهاني والأستاذ الكبير العلامة الطباطبائي المعاصر وغيرهم من أهل الفن والتحقيق. كما نشير في ذيل كل تعليقة إلى صاحبها بالتفصيل الآتي ذيلا . ولا يخفى إنه لم نجد لبعض هؤلاء الأساتذة تعليقة إلا لبعض هذه الأسفار الأربعة مثلا إنّ ماحصلنا من تعليقة آغا علي المدرس والمولى محمد اسماعيل الخواجوي لسفر النفس فقط. وأما الطبيعات فليس لها تعليقة أصلا .

هذا ومما كان لابدّ من التنبيه عليه هو أنّ هذا الكتاب الذى بين يدى قارئه الكريم بالرغم من غزارة مادته، وبلوغه غاية القصوى في تحليل أدق النظريات العلمية وتطبيق بعضها مع بعض ، والجمع بين كثير من الآراء اللتي كانت يعتقد فيها أشدّ مراحل الخلاف ، واللتي كانت على طرفي النقيض حسب مانظر إليه المتقدمون ، وما بذله المؤلف في التوفيق بين تلك النظريات وما تقتضيه الأصول الإسلامية ، والشرائع السماوية بصورة عامة . بالرغم من كلّ ذلك لايوجد هناك كتاب علمي كموسوعتنا هذه وغيره من الكتب الفلسفية ، ولا آراء علمية ، ولا نظرية عقلية تكاد تسلم من النفي والإثبات ، والنقض والإبرام ، والقول بصحتها من بعض وفسادها من الآخرين . ومن هنا يظهر أنّ التطبيقات اللتي أتعب بها نفسه فيلسوفنا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين كابن رشد ، وبن سينا ، ونصير الدين الطوسي بين المبادئ الإسلامية ، والقواعد الفلسفية فما هي إلا آراء علمية ، ونظريات شخصية لامساس لها بجوهر الدين والأصول الاعتقادية المفروضة للمسلمين التمسك بها ، وعقد القلب إليها .

نعم حيث إنّ الدين الإسلامي دعى المسلمين إلى تحصيل الكمالات ، وساقهم نحو العلم من حين الطفولة إلى عهد الشيخوخة، لما فيه من تكامل الإنسان

ووصوله إلى أعلى مدارج الرقي ، ولما في توسع العلم وانتشار ضوئه من ازدياد الحقائق الإسلامية وضوحاً وجلاءاً ، وارتفاع الستار عما عجزت الأفهام عن الوصول إلى كنهه ودرك حقيقته ومغزاه ، ولذا وجه علماء الإسلام ، وفضلاء الدين هممهم إلى دراسة العلوم بجميع أفنانها من الإلهيات ، والطبيعات ، والرياضيات ، ومنهم من أختص في الإلهيات اللتي عبر عنها بالعلوم التأليهيه ، أو الفلسفة العليا لما كان يرى في البحث عنها ، والتوغل فيها نشدان ضالته ، وشفاء غلته من درك الحقائق ، والوصول الى المبدء الأعلى من دون أن يعتبرها مأخذاً دينياً أو منبعاً إسلامياً .

فبهذه المقدمة الوجيزة يتضح للقارى الباعث الوحيد الذى دعانا إلى بذل المجهود العظيم في تصحيح الكتاب وإخراجه بهذه الحلة الأنيقة . ولم يكن هناك موافقة رأى أو آراء أو مخالفتها مع نظرية من نظريات الكتاب ، أو قصد انتشار كتاب ديني ومنبع إسلامي وإنما هو الاحتفاظ بأكبر موسوعة علمية فلسفية ، وجعلها في متناول أرباب الفضل ، وأهل الفن والتحقيق ، والاهتمام بتراثنا العلمى الخالد ، والكشف عن الكنوز العلمية اللتي غفل عنها الناشئة الجديدة ، واللتي لم تجد حسب زعمها منهلا راتقاً في الآراء الإسلامية (الشرقية) فتقدمت طالبة حل مشاكلها نحو الغرب وتوهمت أن ماجاء به علماء الغرب من الفلسفة الجديدة هو من رشحات أدمغتهم الجبارة ، وابتكارات أفكارهم الرائعة ؛ وكل ما أتوا به ليس في الحقيقة إلا تفسير أو تشريح لعدة نظريات وفرضيات أولئك الفطاحل العظام من فلاسفة الإسلام .

وقبل أن نختم كلمتنا هذه لانجد بدأ من إزجاء عبارات الثناء على الفضلاء الذين ساهمونا وساعدونا في إخراج هذا الكتاب وتصحيحه وتنقيحه ، فجزاهم العلم خير جزاء . ونتمنى أن يوفقنا الله لإخراج سائر مؤلفات أسلافنا النافعة .

و أما العلامات اللتي وضعناها إشارة لأسماء الأعلام الذين ذيلنا الكتاب بتعاليقهم فهي كما يلي :

ن ـ العلامة الحكيم الأستاذ آغا علي بن جمشيد النوري الإصفهاني المتوفي ١٢٤٦ هـ

س ـ الحكيم الاستاذ المولى هادى بن مهدي السبزواري صاحب اللئالى

المنظومة والتأليفات القيمة (١٢١٢ - ١٢٨٩ هـ).

م - الفيلسوف الشهير آغا على المدرس بن المولى عبدالله الزنوزي التبريزي صاحب بدايع الحكم المتوفي ١٣١٠ هـ.

ل - العلامة الحكيم المولى إسماعيل بن المولى سميع الإصفهاني تلميذ الأستاذ ملا علي النوري المتوفي ١٢٧٧ هـ.

ه - المدرس الشهير محمد بن معصوم علي الهيدجي الزنجاني صاحب الحاشية على شرح المنظومة السبزواري والديوان المشهور المتوفي ١٣٤٩ هـ.

ط - الاستاذ العلامة الكبير والمدرس الشهير السيد محمد حسين الطباطبائي المعاصر مؤلف تفسير الميزان والتأليفات الكثيرة النافعة.

ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن، وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء ووفقنا لكل خير، والله هو الموفق للصواب.

١ ربيع الثاني ١٣٧٨ هـ - رضا لطفي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

الحمدلله فاعل كلّ محسوس ومعقول، وغاية كلّ مطلوب و مسؤول، والصلاة على صفوة عباده، و هداة الخلق إلى مبدئه و معاده، سيّما سيد المصطفين، محمد المبعوث إلى كافّة الثقلين، اللّهم فصلّ عليه و على الأرواح الطاهرة من أهل بيته وأولاده، والأشباح(١) الزاهرة من أوليائه و أحفاده.

وبعد فيقول: الفقير إلى رحمة ربّه الغنيّ محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي إنّ السعادة ربّما يظن بها أنّها الفوز بالدرجات الحسيّة، والوصول إلى الرياسات الخياليّة وما أبين لمن تحقق الأمور، وتفطّن بالمعارف، أنّ السعادات العاجليّة، واللّذات الحسيّة الفوريّة ليس شيء منها سعادة حقيقيّة، ولا نيلها بهجة عقليّة، لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيما انقطعت السكينات الإلهيّة عن حواليه، وامتنعت المعارف الربوبيّة عن الحلول فيه، و تعذّر عليه إخلاص النية الإلهيّة الصادرة عن حاقّ الجوهر النطقيّ، من غير معاوقة همّة دنياوية، أو مصادمة طلبة عاجلية، التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها، و الاتصال بالفيض العلويّ، الذي يزال به الكمه(٢) عن حدقة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة، ووجودها في دار الجسد و احتباسها عن ملاحظة جمال الأبد، و معاينة الجلال السرمد، ولاشك أنّ أقصى غاية يتأتى لأحد الموجودات الوصول إليها، هو الكمال المختص به، والملائم المنسوب إليه، وكلما انحطّ عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه، وإن كان كمالا بالإضافة إلى ما

---

(١) الشبح: الشخص.

(٢) كمه يكمه كمها: عمي اوصار أعشى، كمه بصره: اعترته ظلمة تطمس عليه.

في رتبة الوجود تاليه، وما من دابّة فما دونها إلاّ ومن شأنها البلوغ إلى أقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق، ولنوع الإنسان كمال خاصّ لجوهر ذاته و حاقّ حقيقته، لا يفوقها فيه فائق، ولا يسبق به عليها سابق، وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرّد عن الماديّات وإن كانت له مشاركة بحسب كلّ قوّة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة أو يليه، فلسائر الأجسام في حصوله في الحيّز والفضاء، و للنبات في الاغتذاء والنماء، وللعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه وحركته بإرادته وإحساسه وتلك الخاصيّة إنّما تحصل بالعلوم والمعارف، مع انقطاع عن التعلق بالزخارف.

ثمّ لمّا كانت العلوم متشعّبة، وفنون الإدراكات متكثّرة، والإحاطة بجملتها متعذّرة أو متعسّرة، ولذلك تشعّبت فيه الهمم، كما تفنّنت في الصنائع قدم أهل العالم فافترقت العلماء زمرا، وتقطّعوا أمرهم بينهم زبرا، بين معقول و منقول، و فروع وأصول، فهمّة نحو نحو وصرف و أحكام، (١) وهمّة نحو فقه ورجال وكلام.

فالواجب على العاقل أن يتوجّه بشراشره إلى الاشتغال بالأهمّ، والحزم له أن يكبّ طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه أتمّ، بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف، بقدر الحاجة إليها في المعاش والمعاد، والخلاص عمّا يعوقه عن الوصول إلى منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختصّ من العلوم، بتكميل إحدى قوّتيه اللّتين هما جهة ذاته و وجهه إلى الحقّ، وجهة إضافته ووجهه إلى الخلق، وتلك هي النظريّة الّتي بحسب حاقّ جوهر ذاته، من دون شركة الإضافة إلى الجسم و انفعالاته، وما من علم غير الحكمة الإلهيّة، والمعارف الربانيّة إلاّ والاحتياج إليه بمدخليّة الجسم وقواه و مزاولة البدن وهواه، وليس من العلوم ما يتكفّل بتكميل جوهر الذات الإنسيّة، و إزالة مثالبها ومساويها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها، والرجوع إلى حاقّ حقيقتها، والإقبال بالكليّة إلى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها، إلاّ العلوم العقليّة المحضة،

(١) المراد به علم النجوم.

وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله، وكيفيّة صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل، والنظام الأفضل، وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره إياها، بلاخلل وقصور، وآفة وفتور، وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتصالها بالملاء الأعلى وافتراقها عن وثاقها (١) وبعدها عن الهيولى، إذ بها يتم لها الانطلاق عن مضائق الإمكان، والنجاة عن طوارق الحدثان (٢) والانغماس في بحار الملكوت، والانتظام في سلك سكّان الجبروت، فيتخلص عن أسر الشهوات، والتقلّب في خبط العشوات، والانفعال عن آثار الحركات، وقبول تحكّم دورات السماوات.

وأمّا ماوراءها فإن كان وسيلة إليها فهو نافع لأجلها وإن لم يكن وسيلة إليها كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم، فهي حرف وصناعات، كباقي الحرف والملكات،

وأمّا الحاجة إلى العمل والعبادة القلبية والبدنية، فلطهارة النفس وزكائها بالأوضاع الشرعية والرياضات البدنية. لئلاتتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها (٣) إلى شهواته وشوقها إلى مقتضياته هيأة انقهارية للبدن وهواه، فترسخ لها ملكة انقيادية لمشتهاه وتمنعها إذامات البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين، ومشاهدة الأمور الجميلة وأنوار القدسيين، ولايكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن ينسيها، فصدر من الرحمة الإلهيّة، والشريعة الرحمانيّة، الأمر بتطويع القوى الأمارة للنفس المطمئنة بالشرايع الدينية، والسياسات الإلهيّة، رياضة للجسد وهواه، ومجاهدة للنفس الآدميّة مع أعداه من قواه، لينخرط معها في سلك التوجه إلى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الشرور ولايعاوقها بل يشايعها في مطالبها، ويرافقها في مآربها،

---

(١) الوثاق بالفتح والكسر: ما يشد به من قيد وحبل ونحو هما.
(٢) الطارقة: مؤنث الطارق، وهو الاتي ليلا وايضا الطارقة الداهية. و. الجمع طوارق. حد ثان الدهر نوائبه.
(٣) نزع الى أهله: اشتاق.

ثم إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان، منذ أول الحداثة والريعان(١)، في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين، والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين، تحصيلا يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والإطناب مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل، معرضاً من إسهاب الجدل مع(٢) اقتراب الساعة والأجل، طلباً للجاه الوهمي، وتشوقاً إلى الترأس الخيالي، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل، كما يرى من أكثر أبناء الزمان، من مزاولي كتب العلم والعرفان، حيث كونهم منكبين(٣) أولا بتمام الجد على مصنفات العلماء، منصبين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء، ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة، ويقنعون عن كل دن(٤) بجرعة، لعدم وجدانهم فيها ما حداهم(٥) إليها شهواتهم شهوات العنين، ودواعيهم دواعي الجنين(٦) ولهذا لم ينالوا من العلم نصيباً كثيراً، ولا الشقي الغوي منهم يصير سعيداً بصيراً، بل ترى من المشتغلين ما يرجي(٧) طول عمره في البحث والتكرار، آناء الليل وأطراف النهار، ثم يرجع بخفي حنين(٨) ويصير مطرحاً للعار والشين، وهم المذكورون في قوله تعالى: **قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم**

---

(١) الريعان من كل شيء: أوله وافضله، كريعان الشباب.
(٢) الاسهاب: الاطالة في الكلام. والاكثار فيه.
(٣) انكب على شيء: لزمه وفي نسخة: مكبين.
(٤) أي الحب وهو اناء الماء.
(٥) أي حثهم.
(٦) كذا في بعض النسخ وفي حاشية النسخة المخطوطة هكذا «الجبين فعيل من الجبن بخطه ره».
(٧) ارجى الامر: أخره.
(٨) مثل معروف يضرب في الرجوع بالخيبة.

يحسبون أنهم يحسنون صنعا . أعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة ، والظلمة الموحشة ، وإني لقد صادفت أصدافاً علمية ، في بحر الحكمة الزاخرة ، مدعمة بدعائم البراهين الباهرة، مشحونة بدرر من نكات فاخرة ، مكنونة فيها لآلىء دقائق زاهرة، وكنت برهة من الزمان اُجيل رأيي، اُورد قداحي (١) واُؤامر نفسي ، واُنازع سري حدباً (٢) على أهل الطلب ،ومن له في تحقيق الحق إرب(٣) ، في أن أشق تلك الأصداف السمينة ، و أستخرج منها دررها الثمينة ، واُروق بمصفاة (٤) الفكر صفاها من كدرها ، وأنخل (٥) بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها ، واُصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملا على خلاصة أقوال المشائين ، ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين ، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الأعصار ، وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بمثله دورات السماوات ،ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات ، ولكن العوائق كانت تمنع من المراد ، وعوادي (٦) الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد ، فأقعدني الأيام عن القيام، وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام ، لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال ، وشعشعة نيران الجهالة والضلال ، ورثاثة الحال(٧) و ركاكة الرجال وقد اُبتلينا بجماعة غاربي الفهم (٨) تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها ، يرون التعمق في الأمور

---

(١) القدح : السهم ، و الجمع قداح.
(٢) أى عطوفة .
(٣)أى الاحتياج .
(٤) روق الشراب : صفاه ، المصفاة ما يصفى به . و الجمع مصاف .
(٥) المنخل: ماينخل به . و هواحد ما جاء من الادوات على مفعل بالضم ، و المنخل بفتح الخاء لغة فيه .
(٦) أى الايام العادية .
(٧) فلان رث الهيأة و فى هيأته رثاثة أى بذاذة ، و حال فلان بذة أى سيئة .
(٨) فى بعض النسخ عاز بى الفهم .

الربّانيّة والتدبّر في الآيات السبحانيّة بدعة ،ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من من الهمج الرعاع ضلالة و خدعة ،كأنّهم الحنابلة من كتب الحديث ، المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث ،لم يتعدّ نظر هم عن طور الأجسام ومساميرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهيا كل المظلمة و دياجيرها، فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان،ورفضهم بالكليّة طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة الإلهيّة،والأسرار الشريفة الربّانيّة،الّتي رمزت الأنبياء والأولياء عليها ، وأشارت الحكماء والعرفاء إليها فأصبح الجهل باهر الرايات ، ظاهر الآيات، فأعدموا العلم وفضله ، و استرذلوا العرفان وأهله، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ، ومنعوها معاندين، ينفّرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء ، وكلّ من كان في بحر الجهل والحمق أولج،وعن ضياء المعقول والمنقول أخرج، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل ، وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل .

كم عالم لم يلج بالقرع باب منى و جاهل قبل قرع الباب قد ولجا

وكيف ؟و رؤسا ؤ هم قوم أعزل من سلاح الفضل والسداد ، عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد ، صدورهم عن حلي الآداب أعطال ، ووجوهم عن سمات الخير أغفال، فلمّا رأيت الحال على هذا المنوال من خلوّ الديار عمّن يعرف قدر الأسرار ، وعلوم الأحرار ،وأنّه قد اندرس العلم وأسراره ،وانطمس الحقّ وأنواره ، وضاعت السير العادلة و شاعت الآراء الباطلة ، ولقد أصبح عين ماء الحيوان غائرة، وظلّت تجارة أهلها بائرة، وآبت وجوهم بعد نضارتها باسرة (١) و آلت حال صفقتهم خائبة خاسرة ، ضربت عن أبناء الزمان صفحاً (٢) وطويت عنهم كشحاً (٣) فالجأني خمود الفطنة ، وجمود الطبيعة ، لمعاداة الزمان ، وعدم مساعدة الدوران ، إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار و استترت بالخمول و الانكسار ، منقطع الآمال منكسر البال ،متوفّراً على فرض اُؤديه ، و تفريط في جنب الله أسعى في تلافيه

(١) بسر الرجل وجهه : أى كلح . يقال عبس و بسر .
(٢) ضرب عنه صفحاً أى أعرض عنه .
(٣) يقال : طوى كشحه عن فلان ، او طوى كشحا عنه : أى اعرض عنه و قاطعه .

لا على درساً لقيه ، اوتأليف أتصرّف فيه ، إذالتصرّف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث و دفع المعضلات ، وتبيين المقاصد ورفع المشكلات ممّا يحتاج إلى تصفية الفكر، وتهذيب الخيال عمّا يوجب الملال والاختلال ، واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال ، ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره الّتي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكبّ عليه الناس في هذا الأوان، من قلّة الإنصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل، و رفع الأداني والأراذل ،وظهور الجاهل الشرير، والعاميّ النكير، على صورة العالم النحرير وهيأة الحبر الخبير، إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة ، والمتعدّية مجال المخاطبة في المقال ،وتقرير الجواب عن السؤال، فضلا عن حلّ المعضلات ،و تبيين المشكلات، كما نظمه بعض إخواني في الفرس

از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش را
قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را
در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست
چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را

فكنت أولا كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي أوّل الأئمّة والأوصياء ،وأبو الأئمّة الشهداء الأولياء ،قسيم الجنة والنار، آخذاً بالتقيّة و المداراة مع الأشرار، مخلاّ عن مورد الخلافة قليل الأنصار،مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الأولى مولى كلّ من كان له رسول الله مولى ،وأخوه وابن عمّه ومساهمه في طمّه (١) ورمّه : طفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء ، أواصبر على طخية عمياء ، يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتّى يلقى ربّه فصرت ثانياً (٢) عنان الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنّته فرأيت أنّ الصبر على هاتي أحجى، فصبرت وفي العين قذى، وفي الحلق شجى ،فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم، و آيست عن مرافقتهم ومؤانستهم، وسهلت عليّ معاداة الدوران ، ومعاندة أبناء الزمان ، وخلصت عن إنكارهم و إقرارهم،وتساوى عندي

(١) يقال : جاء بالطم و الرم: أي بالمال الكثير .
)٣) ثنى الشيء: عطفه .

إعزازهم وإضرارهم، فتوجهت توجهاً عزيزياً نحو مسبب الأسباب، وتضرعت تضرعاً جبلياً إلى مسهل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال، زماناً مديداً وأمداً بعيداً، إشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية، والودائع اللاهوتية، والخبايا الصمدانية، فاستروح العقل(١) من أنوار الحق بكرة وعشياً، وقرب بها منه وخاص اليه نجياً، فركى بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج، وزوى(٢) بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحر مواج، أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها، فأبرزت الأوادي على سواحل الأسماع جواهر ثاقبة ودررا، وانبتت الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمرا، وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية، وشريعة العناية الربانية أن لايهمل أمراً ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد، ولايبخل بشيء نافع في مصالح العباد، فاقتضت رحمته أن لايختفي في البطون والاستتار، هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار، ولايبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة عليّ من نور الأنوار، فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين، والإلاحة(٣) مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين، ليحيى من شرب منه جرعة، ويتنور قلب من وجد منه لمعة، فبلغ الكتاب أجله، وأراد الله تقديمه، وقد كان أجّله فأظهره في الوقت الذي قدّره وأبرزه على من له يسره، فرأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فأعملت فيه فكري، وجمعت على ضم شوارده أمري، وسألت الله تعالى أن يشد أزري، ويحط بكرمه وزري، ويشرح لإتمامه صدري، فنهضت عزيمتي

(١) أي وجد الراحة واستراح.

(٢) ركى الارض: حفرها والحوض سواه. ثج الماء: سال. زوى الشيء: جمعه.

(٣) الاح: بدا وظهر. وبسيفه وبثوبه، ولوح به، لمع به.

بعدما كانت قاعدة، وهبّت(۱) همّتي غبّ ما كانت راكدة، و اهتزّ الخامد من نشاطي وتموّج الجامد من انبساطي، وقلت لنفسي: هذا أوان الاهتمام والشروع، وذكر أصول يستنبط منها الفروع، وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة، و إبراز الحقّ في صورته المعجبة الرائقة، فصنّفت كتابا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، و أبرزت حكمة ربانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال، كاد أن يتجلى الحقّ فيه بالنور الموجب للظهور، وقرب أن ينكشف بها كلّ مرموز ومستور، وقد اطلعني الله فيه على المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته، مع تجوال عقول العقلاء حول جنابه و ترجاعهم حاسرين. (۲) وألهمني بنصره المؤيّد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية أسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده، مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه و ترداده م خاسرين، فجاء بحمد الله كلاما لا عوج فيه، ولا ارتياب ولا لجلجة (۳) ولا اضطراب يعتريه، حافظا للأوضاع رامزا مشبعا في مقام الرمز والإشباع، قريبا من الأفهام في نهاية علوّه، رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوّه، إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهيّة في الحكمة البحثية، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربلت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع، واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع، فالبراهين تتبختر (٤) اتضاحا، وشبه الجاهلين للحق تتضاءل(٥) افتضاحا أنظر بعين عقلك إلى معانيه، هل تنظر فيه من قصور، ثمّ ارجع البصر كرّتين إلى ألفاظه هل ترى فيه من فطور، و قد أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى معناها إلا من عنّى(٦) نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب، ونبّهت في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها (۷) إلاّ من أتعب بدنه في الرياضات الدينية، لكيلا

(۱) هبت الريح: ثارت و هاجت.
(۲) حسر كضرب: اعيى.
(۳) اللجلجة والتلجلج: التردد في الكلام.
(٤) تبختر: مشى مشية حسنة.
(٥) أي تصغر و تضعف.
(٦) عنى نفسه: آذاها و كلفها ما يشق عليها.
(۷) مغزى الكلام: مقصده.

يذوق المشرب، و قد صنفته لإخواني في الدين، ورفقائي في طريق الكشف واليقين لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفاع، إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنّفات الحكماء، غير محتجب بمعلومه، ولا منكر لما وراء مفهومه، فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كلّ ذي فهم، ولا يتقدّر بقدر كلّ عقل ووهم، فإن وجدته أيّها الناظر مخالفا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره، وفوق كلّ ذي علم عليم، فافقهن أنّ من احتجب بمعلومه وأنكر ماوراء مفهومه فهو موقوف على حدّ علمه و عرفانه، محجوب عن خبايا أسرار ربّه وديّانه.

وإنّي أيضا لا أزعم أنّي قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاّ، فإنّ وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحقّ لا تتقيّد بما رسمت ولا تحوى،(١) لأنّ الحق أوسع من أن يحيط به عقل و حدّ، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإن أحللت بالعناية الربّانيّة مشكلها، و فتحت بالهداية الإلهيّة معضلها، فاشكر ربّك على قدر ما هداك من الحكم، و احمده على ما أسبغ عليك من النعم، و اقتد بقول سيّد الكونين ومرآة العالمين عليه وعلى آله من الصلوات أنماها، ومن التسليمات أزكاها: لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوا أهلها فتظلموهم، فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة، وإيّاك و استيداعها إلاّ للأنفس الحيّة، كما قرّره وأوصى به الحكماء الكبار أولي الأيدي و الأبصار.

و اعلم أنّي ربّما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحقّ عندي، واعتمد عليه اعتقادي، إلى ذكر طرائق القوم، ومايتوجّه إليها، و مايرد عليها، ثمّ نبّهت عليه في أثناء النقد (٢) و التزييف (٣) و الهدم والترصيف (٤) و الذبّ عنها بقدر الوسع والإمكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها (٥)، وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها على

---

(١) حوى الشيء : جمعه .
(٢) نقد الكلام : اظهر ما به من العيوب او المحاسن .
(٣) زيف الدراهم : زافها و زافت الدراهم عليه ، صارت مردودة عليه لغش فيها .
(٤) رصف الحجارة : ضم بعضها الى بعض .
(٥) شحذ السكين و نحوه : احده .

تصوّرات غريبة لطيفة، وتصرّفات مليحة شريفة، تعدّ نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة، وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطّلاعاً على المباحث المشكلة، والحق أنّ أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق إنما الفائدة فيه مجرّد الانتباه والإحاطة بأفكار اُولي الدراية والأنظار، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول، فإنّ مجرّد ذلك مما لا يحصل به إطمينان القلب، وسكون النفس، وراحة البال، وطيب المذاق، بل هي مما يعدّ الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتديا بطريقة الأبرار، متصفاً بصفات الأخيار.

واعلم أنّ معرفة الله تعالى و علم المعاد و علم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقّاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقفا (١) فإنّ المشعوف بالتقليد، والمجمود على الصورة، لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين، و لا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة، من معرفة خلاّق الخلائق، وحقيقة الحقائق، ولا ما هو طريق تحرير الكلام، والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلم، و ليس إيضاً هو مجرّد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحثة والفكر، فإنّ جميعها **ظلمات بعضها فوق بعض اذا أخرج يده لم يكد يراها، و من لم يجعل الله له نوراً فماله من نور**، بل ذلك نوع يقين، هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن، بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة، و خلوصه بالمجاهدة عن الجهل و الأخلاق الذميمة وحبّ الرئاسة، والإخلاد إلى الأرض و الركون إلى زخارف الأجساد، و إني لأستغفر الله كثيراً مما ضيّعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، و تدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول و تفننهم في البحث، حتى تبيّن لي آخر الأمر بنور الإيمان، وتأييد الله المنّان أنّ قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم، فألقينا زمام أمرنا إليه، وإلى رسوله النذير المنذر، فكلّ مابلغنا منه آمنّا به وصدّقناه، ولم نحتل أن نخيّل له وجهاً

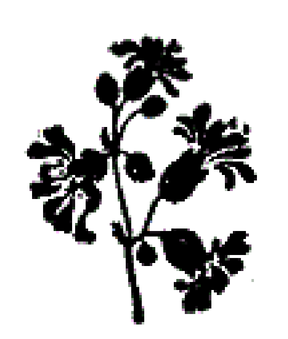
---

(١) تلقف الشي : تناوله بسرعة.

عقلياً ومسلكاً بحثياً ، بل اقتدينا بهداه ، وانتهينا بنهيه ، إمتثالا لقوله تعالى: **ما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهيكم عنه فانتهوا** ، حتى فتح الله على قلبنا ما فتح ، فأفلح ببركة متابعته وأنجح .

فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب ، بتزكية نفسك عن هواها ، **فقد أفلح من زكيها ، وقد خاب من دسيها**، و استحكم أولا أساس المعرفة و الحكمة ، ثمّ ارق ذراها وإلاّ كنت ممن أتى الله بنيانهم من القواعد ، فخرّ عليهم السقف إذ أتاها ، ولا تشتغل بترّهات عوام الصوفية من الجهلة ، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة ، فإنها فتنة مضلة، وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة وهم الذين **اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن** وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين ، ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين .





الاسفار الاربعة

واعلم(١) أنّ للسلاك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة .
أحدها السفر من الخلق إلى الحقّ .
وثانيها السفر بالحقّ في الحقّ .
والسفر الثالث يقابل الأوّل لأنه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ .
والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحقّ في الخلق .

فرتّبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار ، على أربعة أسفار ، وسميته بالحكمة المتعالية ، في الأسفار العقلية ، فها أنا أفيض في المقصود ، مستعيناً بالحقّ المعبود الصمد الموجود .

---

(١) اعلم ان السفر هو الحركة عن الموطن او الموقف متوجهاً الى المقصد بطى المراحل وقطع المنازل وهو صورى مستغن عن البيان ، ومعنوى وهو على ما اعتبره اهل الشهود اربعة .

الاول السفر من الخلق الى الحق برفع الحجب الظلمانية والنورية التى بين السالك وبين حقيقته التى هى معه ازلاوابداً وان شئت قلت بالترقى من مقام النفس فى مقام القلب ومن مقام القلب فى مقام الروح ومن مقام الروح الى المقصد الاقصى والبهجة الكبرى، وهو الجنة المزلفة للمتقين فى قوله تعالى: «وازلفت الجنة للمتقين» اى المتقين عن ادناس مقام النفس وهى الحجب الظلمانية ، وانوار مقام القلب و اضواء مقام الروح وهى الحجب النورانية فان المقامات الكلية للانسان هذه الثلاثة وما قيل أن بين العبد وبين الرب الف حجاب يرجع الى تلك الثلاثة الكلية فاذا وصل السالك الى المقصود برفع تلك الحجب المذكورة يشاهد جمال الحق ويفنى ذاته فيه وربما يقال لذا مقام الفناء فى الذات وفيه السر والخفى والاخفى لكنها من السفر الثانى وسنبينه آنفاً .

وقد يعتبر فى مقام الروح -العقل- نظراً الى تفصيل شهود المعقولات فتصير المقامات سبعة ، مقام النفس، مقام القلب، مقام العقل، مقام الروح، مقام السر، مقام الخفى، مقام الاخفى وتلك المقامات تسمى بذلك الاسم باعتبار كون تلك الحالة للسالك ملكة ، فان لم تكن*

☆ملكة لاتسمى مقاماً وهي مراتب الولاء وبلاد العشق والمحبة التي اشار اليها العارف القيومي المولى الرومي

هفت شهر عشق را عطار گشت　　ما هنوز اندر خم يك كوچه‌ايم

فاذا افنى السالك ذاته فيه تعالى ينتهي سفره الاول ويصير وجوده وجوداً حقانياً ويعرض له المحو ويصدر عنه الشطح فيحكم بكفره ويقام عليه حده ، فان تداركته العناية الالهية يزول محوه ويشمله الصحو يقر بذنبه وعبوديته بعد ماظهر بالربوبية ، قال ابو يزيد البسطامي : الهي ان قلت يوما سبحان مااعظم شأني فانا اليوم كافر مجوسي فاقطع زناري واقول : أشهد ان لااله الاالله ، وأشهد ان محمداً رسول الله ، ولعل الكلام قد خرج عماكان ولولا الاطناب يمل و الاستماع يكل لاشبعت الكلام في هذا السفر لكن هناك يكفي ماقررناه لك .

ثم عند انتهاء السفر الاول يأخذ السالك في السفر الثاني ، وهو السفر من الحق الى الحق بالحق ، وانما يكون بالحق لانه صار ولياً وجوده وجوداً حقانياً ، فيأخذ في السلوك من موقف الذات الى الكمالات واحداً بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الاسماء كلها الاما استأثره عنده فيصير ولايته تاما ويفنى أيضاً ذاته وافعاله وصفاته في ذات الحق وصفاته وافعاله فبه يسمع وبه يبصر وبه يمشي وبه يبطش ، والسر فناء ذاته ، والخفاء فناء صفاته وافعاله ، والاختفاء فناء فنائيته ، وان شئت قلت السر هو الفناء في الذات وهو منتهى السفر الاول ومبدء السفر الثاني ، والخفاء هو الفناء في الالوهية ، والأخفى هو الفناء عن الفنائين فيتم دائرة الولاية وينتهي السفر الثاني وينقطع فنائه و يأخذ في السفر الثالث وهو السفر من الحق الى الخلق بالحق ويسلك من هذا الموقف في مراتب الافعال ويزول محوه ويحصل له الصحو التام ، ويبقى ببقاء الله ويسافر في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت ويشاهد هذه العوالم كلها باعيانها ولوازمها ، ويحصل له حظ من النبوة فينبئ عن المعارف من ذاته تعالى وصفاته وافعاله ، وليس له نبوة التشريع فانه لايخبر الا عن الله تعالى وصفاته وافعاله ، ولا يسمى نبياً ويأخذ الاحكام والشرايع من النبي المطلق ويتبعه وحينئذ ينتهي السفر الثالث ويأخذ في السفر الرابع وهو من الخلق الى الخلق بالحق فيشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها ، فيعلم مضارها ومنافعها في العاجل والآجل ، يعني في الدنيا والاخرة ، ويعلم رجوعها الى الله وكيفية رجوعها ومايسوقها ويقودها ويخزيها وما يمنعها ويعوقها ويدعوها فيكون نبياً بنبوة☆

☆التشريع ويسمى بالنبى ، فانه ينبئ عن بقائها ومضارها ومنافعها وعما بسعادتها وعما به شقاوتها ويكون في كل ذلك بالحق ، لان وجوده حقاني ولا يشغله الالتفات اليها من التوجه الى الحق ،

هذه هي الاسفار الاربعة فقد ظهر ان السفر الاول والثالث متقابلان لتماكسهما في المبدء والمنتهى وكون الثالث بالحق دون الاول والثاني و الرابع متقابلان بوجه لاختلافهما في المبدء والمنتهى واشتراكهما في كونهما بالحق.

والفلاسفة الشامخون والحكماء الراسخون ينظرون في الافاق والانفس فيرون اياته تعالى فيها ظاهرة ورایاته عنها باهرة فيستدلون بآثارقدرته على وجوب وجوده وذاته،ويستشهدون بانوار حكمته على تقدس اسمائه وصفاته،فان وجودالسماوات والارض وامكانهما وحركاتهما دلائل انيته ، واتقانهما وانتظامهما شواهد معرفته وربوبيته،والى هذه الطريقة اشير في الكتاب المبين بقوله تعالى عزاسمه «سَنُرِيهِم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتّى يتبيّن لهم انّه الحق » وعندذلك تبين لهم انه الحق بحيث يرون كل وجود وكمال وجود مستهلكا في وجوده وكمالات وجوده ، بل يرون كل وجود وكمال لمعة من لمعات نوره وجلوة من جلوات ظهوره وهذا هو السفر الاول من الاسفار الاربعة العقلية بازاء مالاهل السلوك من اهل الله وهو من الخلق الى الحق .

ثم ينظرون الى الوجود ويتأملون في نفس حقيقته فيتبين لهم انه الواجب بذاته ولذاته ويستدلون بوجوبه الذاتي على بساطته ووحدانيته وعلمه وقدرته وحياته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وسائر اوصاف كماله ونعوت جماله وجلاله وعلى ان كلها عين ذاته ، فيظهر احديته وباحديته صمديته وبصمديته انه كل الاشياء بنحواتم واعلى وهذا هو السفر الثاني من الاسفار الاربعة العقلية بازاء مالاهل السلوك وهو من الحق الى الحق بالحق .

ثم ينظرون في وجوده وعنايته واحديته فيكشف لهم وحدانية فعله وكيفية صدور الكثرة عنه تعالى وترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقول والنفوس ويتأملون في عوالم الجبروت والملكوت اعلاها واسفلها الى ان ينتهى الى عالم الملك والناسوت «اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد »وهذا هو السفر الثالث من الاسفار الاربعة العقلية بازاء ماللسالكين وهو من الحق الى الخلق بالحق ☆

☆ثم ينظرون في خلق السماوات والارض ، ويعلمون رجوعها الى الله ويعرفون مضارها ومنافعها ، وما بسعادتها وشقاوتها في الدنيا والاخرة ، فيعلمون معاشها ومعادها فينهون عن المفاسد ويأمرون بالمصالح ، وينظرون في امر الاخرة ، ويعلمون ما فيها من الجنة والنار والثواب والعقاب والصراط والحساب والميزان وتطاير الكتب وتجسم الاعمال وبالجملة كل ما جاء به الانبياء واخبر به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ،

وهذا هو السفر الرابع من الاربعة العقلية بازاء ما لاهل الله وهو من الخلق الى الخلق بالحق .

والكتاب بما فيه من الامور العامة والجواهر والاعراض كفيل السفر الاول ، وبما فيه من اثبات ذاته تعالى بذاته واثبات صفاته ، كفيل السفر الثاني ، وبما فيه من اثبات الجواهر القدسية والنفوس المجردة كفيل السفر الثالث ، وبما فيه من احوال النفس ومآلها في يوم القيامة ، كفيل السفر الرابع فقوله قدس سره : واعلم ان للسلاك الخ اشارة الى الاسفار المذكورة اولا وقوله : فرتبت كتابي هذا الى قوله في الاسفار العقلية . اشارة الى اسفار المذكورة اخيراً التي يتكفلها الكتاب طبق اسفار السالكين والاولياء فان القوة النظرية والعملية متكافئتان في الانوار والاثار ، وبالاولى يحصل علم اليقين وبالثانية يحصل عين اليقين وحق اليقين هذا مما استفدت من ملاحظة كلمات القوم وتتبع مباحث الكتاب والله اعلم بالصواب .

هذا التحقيق الاسفار الاربعة وتطبيقها على مطالب الكتاب للحكيم الالهي محمد رضا الاصفهاني القمشة قدس سره العزيز .

اعلم ان الانسان مادام لم يشرع في سلوكه العلمي والنظري يشاهد الكثرة دائماً ويغفل عن مشاهدة الوحدة وكل شيء يشاهده يشاهد بصفة الكثرة ، والكثرة في نظره و شهوده مانعة عن شهود الوحدة ، و الوحدة محتجبة عنده بالكثرة ، فاذا شرع في سلوكه العلمي من الاثار الى المؤثر ومن الموجودات الى الصانع تضمحل الكثرات عنده شيئاً فشيئاً الى الوحدة الصرفة الحقة الحقيقية ، بحيث لا يشاهد الكثرة اصلا ويغفل عن مشاهدة الكثرات والنظر الى اعيان الموجودات بالمرة وحينئذ تصير الكثرة محتجبة بالوحدة ولا يشاهد الا الوحدة ويستغرق في مشاهدتها عن مشاهدتها ، ومنزلة هذا المنزل في السلوك العالي منزلة السفر الاول للسالك العارف التي اشار اليه في الكتاب وهو☆

وهو السفر من الخلق الى الحق أى من الكثرة الى الوحدة ، واذا وصل الى عالم الوحدة واحتجب عن مشاهدة الكثرة فحينئذ يستدل السالك بالسلوك العلمى من ذات الحق و وحدته على اوصافه واسمائه وافعاله مرتبة بعد مرتبة ؛ ويعرف خواص وجوبه ووجوده مرتبة ومنتظمة . وهذه المرتبة بمنزلة السفر الثانى للسالك فى السلوك العالى الذى هو فى الحق بالحق، امافى الحق ، فظاهر لكون هذا السفر فى صفات الحق واسمائه وخواصه، واما كونه بالحق ؛ لان السالك حينئذ متحقق بحقيقة الحق وغافل عن مشاهدة انيته وانية جميع الكثرات والاعيان فان فى ذاته وصفاته واسمائه وباق ببقائه لا بابقائه . فافهم ان كنت من اهل الاسرار، وفى هذه المرتبة ربما انشرح صدر السالك عن الضيق والتزاحم وحلت عقود العجز عن لسانه بحيث يشاهد الكثرة فى الوحدة ؛ والوحدة فى الكثرة،ولا يحجبه مشاهدة الوحدة عن مشاهدة الكثرة ولايشغله بالعكس ويصير جامعا لكلتا النشأتين وبرزخا بين المقامين.وذلك لسعة دائرة وجوده وانشراح صدره فحينئذ يصير قابلا لكونه معلماً للناقصين ومرشدا لضعفاء العقول والنفوس . ومنزلة هذه المرتبة من السلوك العالى والعلمى منزلة السفر من الحق الى الخلق بالحق ، وهو مرتبة النبوة والرسالة ، وفوق هذه المرتبة مرتبة اخرى اعلى واكمل وادق واتقن ، وهى الاستدلال على وجود الحق ووجود غيره بالحق بحيث لايكون الوسط فى البرهان على وجوده ووجود غيره . ويسمى هذا الاستدلال والبرهان باللم وطريقة الصديقين ؛ ولكن هذه المرتبة ليست موقوفه عليها للتعليم والارشاد والنبوة والرسالة ، بل هذه المرتبة كمال الانسان بالقياس الى نفسه فقط ، ولامدخلية لها للتعليم وان كانت هذه المرتبة لاتنفك عن المرتبة الثانية ايضا وهو السفر فى الحق بالحق لان التحقيق بحقيقة الحق مستلزمة لهذا ولكن ليست هذه المرتبة موقوفة عليها للرساله والتعليم بل الموقوف عليها فيهما هو المرتبة الاولى والثانية ، وهذه المرتبة منزلتها منزلة السفر الرابع وهو بالحق فى الخلق .

وكيفية انطباق الاسفار الاربعة المذكورة فى الكتاب مع هذه المراتب الاربع هكذا ؛ ان الامور العامة والجواهر والاعراض المبحوث فيها عن احوال الموجودات والاعيان والماهيات ظاهرة بانها هو السفر الاول ، اى من الخلق الى الحق، والالهى المبحوث فيه من اثبات الحق وصفاته واسمائه وافعاله هو السفر الثانى ، الذى فى الحق بالحق ، ولكن هذا السفر الثانى متضمن بالسفر الرابع ايضاً ، الذى هو بالحق فى الخلق كما لايخفى على من تتبع البحث الالهى لما ذكر فيه طريقة الصديقين فى اثبات واجب الوجود؛ والاستدلال بوجوده على وجود غيره من معلولاته . والسفر الثالث وهو سفر النفس ؛ وهو العلم باحوال النفس من مبدء تكونها الى غاية رجوعها الى الحق ، من حد النقص الى غاية الكمال ، ومن حد الضعف الى القوة ، وهو السفر الثالث، وهو من الحق الى الخلق بالحق ؛ فافهم جميع ماذكرناه .

انتهى ما افاده العلامة ميرزا محمدحسن النورى بن الحكيم الالهى المولى على النورى قدس الله اسرارهما فى تحقيق الاسفار الاربعة السلوكية وكيفية انطباقها على التى رتب المصنف كتابه عليها .

- قال الشيخ المحقق كمال الدين عبد الرزاق الكاشي قده : السفرهو توجه القلب الى الحق تعالى والاسفار اربعة : الاول هوالسير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين ، وهونهاية مقام القلب ، ومبدء التجليات الاسمائية ، الثاني هوالسير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق باسمائه الى الافق الاعلى ونهاية الحضرة الواحدية، الثالث هوالترقي الى عين الجمع والحضرة الاحدية ، وهومقام قاب قوسين ما بقيت الاثنينية ، فاذا ارتفع فهو مقام أوأدنى ، وهو نهاية الولاية . الرابع السير بالله عن الله للتكميل ، وهومقام البقاء بعدالفناء ، والفرق بعدالجمع انتهى .

والمرتبة الاحدية عندهم اعتبار الذات مع انتفاء الاسماء والصفات ، والنسب والتعينات ، والمرتبة الواحدية اعتبار الذات مع الاسماء والصفات ، الملزومة للاعيان الثابتة والقلب على ما قال هذا القائل الكامل جوهر نوراني مجرد يتوسط بين الروح والنفس . وهوالذي يتحقق به الانسانية ويسميه الحكيم النفس الناطقة ، والروح باطنه والنفس الحيوانية مركبه ، وظاهره المتوسط بينه وبين الجسد كما مثله في القرآن المجيد ، بالزجاجة والكوكب الدرى ، والروح بالمصباح في قوله تعالى : «مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة ، الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية» والشجرة هي النفس ، والمشكوة هوالبدن،فالنفس عندالعرفاء هوالبخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحيوة والحس والحركة وهذا يسمى عند الاطباء بالروح ، والروح عندهم اللطيفة الانسانية المجردة المتوسط بينهما المدرك للكليات والجزئيات ، ولايفرق الحكماء بين القلب والروح الثاني ، ويسمونها النفس الناطقة ، فهذا اربع من اللطائف السبع الدائرة على السنة العرفاء من الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفى والاخفى ، وقد أشار هذا المحقق العارف الى الثلاث الاخيرة بالمقامات الثلاثة وهي مقام قاب قوسين ، ومقام أو ادنى ومقام البقاء بعد الفناء،وان سمينا السفر الثالث الذي اشار بقوله : هوالترقي الى عين الجمع بالسفر من الحق الى الحق كان حسنا ، وفي القرآن المجيد ايضاً جاءت مراتب الانسان سبعاً ، وهي المشكوة والشجرة المباركة والزجاجة والمصباح والكوكب الدرى والنار ونور على نوره وعند الحكماء ايضاً سبع : العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالعقل والعقل المستفاد ، والمحو والمحق ، ولايخفى مخالفة ماذكره المصنف قده لماذكره هذا العارف لانه لم يذكر بعد السفرمن الحق الى الخلق سفراً آخر ولعل ما ذكره المصنف اصطلاح آخرولامشاحة فيه ، ثم ان المصنف لما قال للعرفاء والاولياء فاعلم أنه كانت المنازل لهما متفاوتة بالعموم والخصوص فان المنازل للعرفاء السالكين هي مثل النفس والقلب والروح الى آخر اللطائف السبع وللاولياء هي منازل السفر في الله وهو الاتصاف بصفاته صفة بعد صفة ، بنحو التخلق لا التعلق فقط كالعلم بمعنى الملكة بالحقائق،والقدرة بمعنى التصرف في الكون والتكلم بالحق عن الحق والسمع والبصر مالايسمع ولايبصر غيره وبالجملة يدرك مالايدرك غيره من الاصوات والمبصرات والروائح ونحوها الهور فلياتية فان المنازل اللائقة بالاولياء هذه وكذا يترقون من الواحدية الى الفناء في الاحدية ويسافرون من الحق الى الخلق - س ره .

الجزء الاول

من الامور العامة



او

العلم الالهی بالمعنی الاعم

السفر الاول

وهو الذى من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك:

المسلك الاول

في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل

المقدمة في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولي، وغايتها وشرفها.

اعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لاأخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الإنساني، وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى تعالى ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنوية أمرية(١) ومادة حسية خلقية، و كانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق وتجرد، لاجرم افتنّت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوّتين إلى فنّين نظرية تجرّدية؛ وعملية تعقليّة

اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته (٢) ورقشه

---

(١) أى منسوبة الى عالم الامر، وهو عالم العقول وعالم الارواح، وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى؛ «الا له الخلق والامر» وقوله تعالى: «قل الروح من امر ربى» وانما سميت به لانها وجدت بامر الحق تعالى بلاواسطة مادة ومدة، اذ يكفيها مجرد الامكان الذاتي في قبول فيض الوجود بلاحاجة الى الاستعدادى، و ايضا لما كانت مندكة الانيات، لم يكن هناك مؤتمر بل كانت مجرد اوامر الله جل سلطانه - س ره

(٢) ومعلوم عند اولى النهى أن شيئية الشيء انما هي بصورته لا بمادة، وهذا العالم العقلى سيصير عالما عينيا عرضه السماوات والارض، «يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب، والسماوات مطويات بيمينه» - س ره.

وهيأته ونقشه ، وهذا الفنّ من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه ﷺ إلي ربه ، حيث قال: **رب ارنا الاشياء كما هي** ، وللخليل عليه السلام أيضاً حين سأل **رب هب لي حكما** ، والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها أيضاً.

واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير(١) لتحصيل الهيأة الاستعلائية للنفس على البدن والهيأة الانقياديّة الانقهارية للبدن من النفس، وإلى هذا الفنّ اشار بقوله عليه السلام **تخلقوا باخلاق الله** واستدعى الخليل عليه السلام في قوله: **وألحقني بالصالحين** وإلي فني الحكمة كليهما أُشير في الصحيفة الإلٰهية **ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم**، وهي صورته التي هي طراز(٢) عالم الامر، **ثم رددناه أسفل سافلين** ، وهي مادّته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة. **الا الذين آمنوا** إشارة إلى غاية الحكمة النظرية، **وعملوا الصالحات** إشارة إلي تمام الحكمة العملية . وللاشعار بأن المُعتبر من كمال القوّة العملية ، ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ، ومن النظرية العلم بأحوال المبدء والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار، قال امير المؤمنين عليه السلام : **رحم الله امرءاً أعد لنفسه و**

---

(١) من تهذيب الظاهر والباطن والتخلي من الرذائل، والتحلي بالفضائل والفناء، وان شئت قلت: التجلية بالجيم، والتخلية بالخاء المعجمة، والتحلية بالمهملة ، واما التجلية فهو ان يجلي الظاهر باستعمال ماورد في النواميس الالهية ، واما التخلية فهو ان يتخلى عن رذائل الاخلاق كالبخل والحسد والكبر و غيرها ويترك الشرور اللقلقية ، و القبقبية والذبذبية ، المشار اليها في الحديث النبوي ، حيث قال (ص) : من وقى شر لقلقه و قبقبه وذبذبه ، فقد وقى الشر كله ، و اللقلق هو اللسان ، و القبقب البطن ، والذبذب القضيب ، وأما التحلية ، فهو ان يتخلع بخلع الاسماء و الصفات ، ويتخلق بأخلاق الله كما في الحديث النبوي تخلقوا بأخلاق الله واما الفناء فله مراتب : المحو والطمس والمحق ، فالمحو فناء افعال العبد في فعل الحق تعالى ، والطمس فناء صفاته في صفته، والمحق فناء وجوده في وجوده ، – س ره .

(٢) الطراز: النمط يقال هذا على طراز ذلك . اى على نمطه .

استعد لرمسه ، وعلم (١) من أين ، وفي أين ، والى أين . والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الإلهيون ، حيث قالوا تأسياً بالانبياء عليهم السلام الفلسفة هي التشبه بالإله، كما وقع في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله **تخلقوا بأخلاق الله** ، يعني في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات .

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة : منها انها صارت سبباً لوجود الاشياء على الوجه الأكمل ، بل سبباً لنفس الوجود ، إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وإيلاده ، والوجود خير محض ، ولا شرف إلا في الخير الوجودي ، وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى : **ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيرا** ، وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيماً في مواضع شتى من كتابه المجيد الّذي هو تنزيل من حكيم حميد ، ووصف انبياءه وأولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات، فقال: **واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة** وقال خصوصا في شأن لقمان : **ولقد آتينا لقمان الحكمة** ، كل ذلك في سياق الاحسان ومعرض الامتنان ، ولا معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمة المذكورة حدها الّتي لا يستطاع ردها، ومن الظاهر المكشوف أن ليس في الوجود أشرف من ذات المعبود ورسله الهداة إلى أوضح سبله ، وكلا من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة ، فقد انجلي وجه شرفها و مجدها ، فيجب إذن انتهاج معالم غورها ونجدها ، فلنأت على إهداء تحف منها وإيتاء طرف فيها ، ولنقبل على تمهيد أصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى وارادة علينا من المبدء الأعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء .

---

(١) الاين الاول اشارة الى المبدء «كان الله ولم يكن معه شيء» والثالث الى المنتهى «ان ربك الرجعى . كل شيء هالك الا وجهه» الاول قوس النزول والهبوط «اهبطوا منها جميعا» والثالث قوس العروج والصعود «يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك» وايضاً الاول اشارة الى افول النور ، «واستتر بشعاع نوره عن نواظر خلقه ان لله سبعين الف حجاب من نور وسبعين الف حجاب من ظلمة» والى ليلة القدر ☆

المرحلة الاولى

في الوجود وأقسامه الأوّلية وفيها مناهج .

(الاول)

في أحوال نفس الوجود وفيه فصول

فصل((١))

في موضوعيته للعلم الإلهي وأوّلية ارتسامه في النفس . اعلم أنّ الإنسان قد ينعت بأنه واحد أو كثير وبأنه كلي أو جزئي وبأنه بالفعل أو بالقوة ، وقد ينعت بأنه مساو لشيء أو أصغر منه أو أكبر، وقد ينعت بأنه متحرك أو ساكن وبأنه حارّ أو بارد ، أو غير ذلك ، ثم إنه لا يمكن أن يوصف الشيء بما يجري مجرى أوسط هذه الأوصاف إلا من جهة أنه ذو كمّ ، ولا يمكن أن يوصف بما يجري مجرى آخرها إلا من جهة أنه ذو مادة قابلة للتغيرات ، لكنّه (١) لا يحتاج في أن يكون واحداً أو كثيراً إلى أن يصير رياضيا

☆ «تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر، سلام هي حتى مطلع الفجر» والثالث اشارة الى طلوع النور «الله نور السموات والارض» والى يوم القيامة ، «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة » واما الثاني فهو يوم الوسط ويوم السير « فسيروا في الارض فانظروا» ويوم التدبر في آيات الله ، جل سلطانه وبهر برهانه «سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم ، حتى يتبين لهم انه الحق» الله يقول الحق ـ س ره .

(١) ان قيل: لا يمكن الاتصاف بالكثرة ما لم يصر رياضيا ، لان القلة والكثرة من خواص العدد ، واتصاف الزمان بهما باعتبار عروض الكم المنفصل له بحسب تجزيته بالايام والساعات مثلا ، فالاتصاف بالكثرة كالاتصاف بالمساوات واللامساوات . قلنا : الاتصاف بالكثرة بعد ان يصير الشيء معروضاً للعدد ، وليس العدد مطلقا موضوعا للرياضي ، بل له اعتباران كما سيأتي في آخر هذا الفصل ، ولهذا قال: رياضيا على ان الكثرة لا وجود لها سوى الوجود الضعيف الذي للعدد ، لان الوجود كما سيصرح به المصنف قده مراراً مساوق للوحدة بل عينها ، ـ س ره .

أوطبيعياً بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة وما ذكر معهما، فإذن كما أن للأشياء التعليمية أوصافا وخواص، يبحث عنها في الرياضيات من الهيأة والهندسة والحساب والموسيقي، وللأشياء الطبيعية أعراضاً ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات (١) بأقسامها، كذلك للموجود (٢) بماهو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق، ومسائله إما (٣) بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذي هو فيّاض كل وجود معلول، من حيث أنه وجود معلول، وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإما بحث عن

---

(١) وهي ثمانية اذ يبحث فيها عن الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير، فاما مطلقا وهو المسمى بسماع الطبيعي وسمع الكيان اى الطبع من الكائن، وبالجملة المراد به اول مايسمع في الطبيعيات، ويعنون مباديها في الزمان والمكان والنهاية والحركة والسكون، وغيرذلك واما مقيداً بانه بسيط، اما مطلقا، وهوالمسمى بعلم السماء والعالم، ويعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها و نضدها وغير ذلك، اومن حيث يقع فيه الانقلاب والاستحالة، وهو علم الكون والفساد، و يعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية، من اشعه السماوات في نشوها وحياتها واستبقاء الانواع مع فساد الاشخاص بالحركات السماوية واما مقيداً بأنه يتركب اما بغير مزاج تام، وهوعلم الاثار العلوية، ويبحث فيه عن كائنات الجو من السحب والامطار و الثلوج والرعد والبرق وقوس وقزح والهالة وغيرذلك، اومع مزاج تام بلانمو وادراك وهو علم المعادن، او مع نمو بلا ادراك وهو علم النبات اومعه بلانقل وهو علم الحيوان، او معه وهو علم النفس ولكل من الالهي، والرياضي، والطبيعي، فروع مذكورة في الكتب - س ره.

(٢) والمصنف ربما يعبر بالوجود، وربما يعبر بالموجود، كلاهما بمعنى واحد، لان الموجود الحقيقي هو الوجود - ه ره

(٣) هذا الذي ذكره من اقسام البحث تبعا لما ذكره من قبل مبتن على قسمة غير دائرة بين النفي والاثبات لانه يشير الى لم البحث وسببه القريب، والاوضح في المقام ان يقال: انا بعدما نتخلص من غائلة السفسطة، باثبات مطلق الواقعية، والموجود الذي كان السوفسطي يشك فيه اوينفيه، لانرتاب في ان هناك موجودات كثيرة نذعن بها وكذلك لانشك انا ربما اخطأنا فاخذنا ماليس بموجود موجوداً، اواخذنا ما هوموجود غير موجود فمست الحاجة الاولية الى تميز الموجود عن غيره! حتى نبتني عليه نظرنا وعلمنا ☆

موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية. كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ، وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية ، أن الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود ، كما أنّ الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة ، من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضاً في الفلسفة الاولى

وبالجملة هذا العلم لفرط علوّه وشموله ، باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الاولية ، فيجب ان يكون الموجود المطلق بيّناً بنفسه ، مستقيماً عن التعريف والاثبات ، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام ، وايضاً التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم ، وكلا القسمين باطل في الموجود .

اما الاول فلانه إنما يكون بالجنس والفصل ، والوجود لكونه اعم الأشياء لاجنس له فلافصل له فلاحد له .

واما الثاني (١) فلأنه تعريف بالأعرف ، ولا أعرف من الوجود

وانما يتيسر ذلك بالضرورة بالبحث عن احكام الوجود العام ، سواء كانت احكامه العامة ، اوالخاصة بنوع من انواعه ، كقولنا الوجود بما هو وجود اصيل ، دون الماهية ، والوجود بما هو وجود حقيقة مشككة ، وقولنا الموجود قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا ، والممكن قد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً ، وهكذا . ولما كان غير الموجود منفيا عن الواقعية ، مرفوعا عن الاعيان ، باطلا في ذاته ، كانت اقسام الموجود وكذلك احكامها جميعا من سنخ الموجود المطلق ، ولازم ذلك ان يرجع محمولات المسائل التى هي اعراض ذاتية لموضوعاتها الى سنخ الموضوعات ويرجع الابحاث بالحقيقة الى تقسيمات الموجود المطلق وخواص اقسامه الوجودية ، ولازم ذلك ان تكون الفلسفة باحثة عن الاقسام الاولية للموجود المطلق ، كالواجب والممكن والواحد والكثير ، وعن الاقسام الثانوية كموضوعات سائر العلوم من حيث وجودها ، ويتبين به ايضا ان سائر العلوم محتاجة اليها من جهة اثبات وجودها ولو لم تكن بديهية - ط مد

(١) ان قيل : مفهوم الوجود والشيء عرض عام بالقياس الى الحقائق الموجودة ، فلِمَ لايجوز تعريف حقيقة الوجود بالرسم؟ قلنا: المراد هو الرسم المنطقى ، اعني التعريف بالعرضي الذى من سنخ الماهيات ، وظاهر انه ليس للوجود رسم بهذا المعنى ، وايضا الحقيقة لاتحصل في الذهن الا بالعنوان فيلزم تعريف الشيء بنفسه ، ومفهوم الشيء يساويه في المعرفة والجهالة والمعرف اعرف - س ره

فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي أظهر منه ، فقد أخطأ خطاء فاحشاً. ولمّا لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه (١) ، لأنّ (٢) الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس ، وكما إنّ من التصديق مالا يمكن إدراكه مالم يدرك قبله أشياء اخر مثل أن نريد أن نعلم أن العقل موجود ، نحتاج أوّلا إلى أن نحصل تصديقات أُخرى ، ولامحالة ينتهي إلى تصديق لايتقدمه تصديق آخر،

---

(١) ولعلك تقول : ان انتفاء الحد يستلزم انتفاء علة القوام ، ولا يلزم منه انتفاء علة الوجود ، وانتفاء البرهان على الشيء مبنى على انتفاء العلل الاربع ، فاعلم انا قد نقلنا عن المصنف آنفا ، ان ما سوى الواجب تعالى زوج تركيبي له مادة وصورة ، فانتفاء علة القوام ولو كانت مثل المادة والصورة العقليتين ، يستلزم انتفاء علة الوجود فقوله قده في كتابه المبدء والمعاد : واذ لاحد له ولاعلة له فلابرهان عليه . تأكيد لدفع الشبهة . والاكتفاء بنفي الحد جيد ايضاً فلاتناقض . والنقض بحقيقة وجود الممكن اذ لاحد لحقيقة الوجود مع وجود البرهان عليه لانه مجعول بالذات مردود لانه ان اريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجود فكما لاحد له لابرهان عليه وان اريد بما هو مقيد فكما ان عليه برهانا كذلك له حد فافهم .

ثم لعلك تعود وتقول : ان مالاحد له لابرهان لم عليه فلم لايجوز ان تكون برهان ان عليه وايضا قد يبرهن بشيء على شيء وليس احدهما علة للاخر ولا معلول له كقولنا : كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب فان الضحك والكتابة ليس شيء منهما علة للاخر بل هما معلول علة ثالثة .

قلت : البرهان عند الالهيين في اصطلاح منحصر في اللم ، قال الشيخ في الهيات الشفاء : لاحد له ولابرهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة انتهى . ومن ثم قالوا : ذوات الاسباب لاتعرف الا بأسبابها وان أطلق الالهي بما هو منطقي ، البرهان على الانى ايضاً ، وقال في النجاة : البرهان المطلق هو برهان اللم انتهى ، وفيما هما معلولا علة ثالثة جواب آخر، وهو انه في الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلة ، وبها يستدل على المعلول الاخر الذى هو المطلوب ، فكانه قيل في المثال المذكور الانسان ضاحك وكل ضاحك ذونفس ناطقة ، وكل ذى نفس ناطقة من خواصه الكتابة بالقوة فيؤول الى اللم - س ره .

(٢) والمراد بالحدود في الحد اجزائه ، وبالحدود في البراهين ، الحدود الوسطى والجمية باعتبار الموارد - ه ره .

بل يكون واجباً بنفسه أوّلياً بيّناً عند العقل بذاته، كالقول بأنّ الشيء شيء (١) وأنّ الشيء ليس بنقيضه، وأنّ النقيضين لايجتمعان ولايرتفعان في الواقع وعن الواقع؛ فكذلك القول في باب التصور. فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور، بل لابد من الانتهاء إلى تصور يقف، ولايتصل بتصور سابق عليه، كالوجوب والإمكان والوجود، فإنّ هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساماً أوّلياً فطرياً، فمتى قصد إظهار هذه المعاني بالكلام، فيكون ذلك تنبيهاً للذهن، واخطاراً بالبال، وتعييناً لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لا لإفادتها باشياء هي اشهر منها.

وأما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم، أي الموجود بما هو موجود. فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقة، لأنّ إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت، فإنّ الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود، كما إنّ المضاف(٢) بالحقيقة هو نفس الإضافة لاغيرها إلا بحسب المجاز، سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقيقته و ذاته، وهو بما هو هو أي المطلق لايأبى شيئاً من القسمين، وليس يستوجب ببرهان ولاتبيين بضرورة إنّ الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة. بل البرهان والحس أوجبا القسمين جميعاً. الثاني كالوجود الذى لاسبب له، والأوّل كالوجود الذى يتعلق بالأجسام، فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه، والوجود العارض هو موجودية غيره.

---

(١) لان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى لكن لابد من التغاير الاعتبارى كما في الحد والمحدود لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه ــ س ره.

(٢) والمضاف حقيقى، وهو نفس الاضافة؛ ومشهورى، وهو ما يعرضه الاضافة. وكذا الكلى، فالوجود الحقيقى هو الوجود، والمشهورى هو الماهية المعروضة ــ ه ره.

غشاوة وهمية وازاحة عقلية

لمّا تيقنت أنّ الفلسفة الاولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأوّلية أى التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً أوطبيعياً (١) وبالجملة أمراً متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواءٌ كانت القسمة بها مستوفاة أم لا ، وربما كانت القسمة مستوفاة والأقسام (٢) لاتكون أوّلية، فلايكون البحث عنها من الفنّ الاعلى بل يكون من العلم الأسفل كقسمة الموجود إلى الأسود واللاأسود بالسلب المطلق، فتأمل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم (٣) في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الالهيتين بل تحيّروا في موضوعات العلوم كماسيظهر لك؛ فإنهم فسروا الأمور العامة تارة

---

(١) اى لايحتاج في عروضه له الى شيء يزيد على نفسه من حيثية تقييدية وهذا هو المراد ايضا بكون الموضوع متخصص الاستعداد لعروض المحمول ، ولازم ذلك ان لايتخلل بين الموضوع ومحموله واسطة وان كان مساويا للموضوع ، وان يكون المحمول مساويا للموضوع ، اذ لوكان اخص لم يكف في عروضه مجرد وضع الموضوع حتى يتقيد بشيء يخصصه و هو ظاهر ، ولوكان اعم كان القيد المخصص للموضوع لغواً غيرمؤثر في عروض المحمول وهو ظاهر . ومن هنا يظهر أن القسمة يجب ان تكون مستوفاة ، والا لكان اخص من الموضوع فلا يكون ذاتيا له كما عرفت ومن هنا يظهر ايضا جهات الخلل في كلامه - ط

(٢) قد ظهر مما قدمنا ان لازم كون العرض ذاتيا ان تكون القسمة مستوفاة ، ولاينعكس الاجزئيا لأنه كلما كانت القسمة مستوفاة كان العرض ذاتيا - ط .

(٣) قد ظهر مماقدمناه أن من الواجب أن يفسر الامور العامة بما يساوى الموجود المطلق ، اما وحده وامامع مايقابله في القسمة المستوفاة. والمراد بالمقابلة هونتيجة الترديد الذى في التقسيم . وبذلك يظهر اندفاع جميع ما اورده رحمه الله فتبصر- ط

بمالايختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهرو العرض ، فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهروالعرض،فإنّ الجسم التعليمي يعرض المادة ، و السطح يعرض الجسم التعليمي ، ويعرضه الخط ،وكذاالكيف ، لعروضه للجواهر والأعراض، وتارة بمايشمل الموجودات أوأكثرها،فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقيةوالعليّة المطلقة وأمثالها ممايختص بالواجب .وتارة بمايشمل الموجودات ، إما على الإطلاق أوعلى سبيل التقابل ، بأن يكون هوو مايقابله شاملا لها ، ولشموله الأحوال المختصة زيد قيدآخروهوأن يتعلق بكلّ من المتقابلين غرض علمي .

واعترض عليه بعض أجلة المتأخرين ، بأنه : إن أُريد بالمقابلة ماينحصر في التضاد والتضايف والسلب والإيجاب والعدم والملكة ، فالإمكان والوجوب ليسا من هذا القبيل ، اذ مقابل كلّ منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللّاإمكان أوضرورةالطرفين ، أوسلب ضرورةالطرف الموافق، لايتعلق به غرض علمي،وإن اريدبها مطلق المباينة والمنافاة فالأحوال المختصة بكلّ واحدمن الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات ، ويتعلق بجميعها الغرض العلمي ،فانهامن المقاصد العلمية .

ثمّ ارتكبوا في دفع الإشكال تمحلات شديدة

ومنها إنّ الأمورالعامه هي المشتقات وما في حكمها .

ومنها إنّ المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي، وتلك الأحوال إماأُموزمتكثرة وإماغيرمتعلقة بطرفيهاغرض علميّ، كقبول الخرق والالتئام وعدم قبولهما بمعنى السلب لابمعنى عدم الملكة .

ومنها إنّ المراد بالتقابل ما هوأعمّ من أن يكون بالذات أوبالعرض ، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض ، كما بين الوحدة والكثرة ، وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غيرذلك من التكلفات والتعسّفات الباردة.

وأنت أذا تذكرت أنّ اقسام الحكمة الإلهيّة مايبحث فيها عن العوارض

الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أى العوارض التي لايتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليمياً أوطبيعياً ، لاستغنيت عن هذه التكلفات وأشباهها ، إذ بملاحظة هذه الحيثية في الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذوات ـ لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهّم ـ يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سالماً عن الخلل والفساد . ومثل هذا التحيّر والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم .

بيان ذلك: إنّ موضوع(١) كلّ علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسّروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه ، فأشكل الأمر عليهم ، لما رأوا أنه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختص ببعض أنواع الموضوع ، بل ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه ، فاضطرّوا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأنّ المراد من العرض

---

(١) الاقتصار في العلوم على البحث عن الاعراض الذاتية لايبتنى على مجرد الاصطلاح والمواضعة بل هو مما يوجبه البحث البرهاني في العلوم البرهانية ، على مابين في كتاب البرهان من المنطق .

توضيحه : ان البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين ، يجب ان يتألف من مقدمات يقينية - واليقين هو العلم بان كذا كذا و أنه لا يمكن ان لايكون كذا - والمقدمة اليقينية يجب ان تكون ضرورية اى في الصدق وان كانت ممكنة بحسب الجهة ، والا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف، وان تكون دائمة اى في الصدق بحسب الازمان والا كذب في بعض الازمان ، فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين ، وهذا خلف . وان تكون كلية اى في الصدق بحسب الاحوال ، والا كذب في بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين وهذا خلف . وان تكون ذاتية المحمول للموضوع ، اى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه ، اذ لو رفع مع وضع الموضوع او وضع مع رفعه لم يحصل يقين ، و هذا خلف . وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساويا لموضوعه ، اذ لو كان أخص كالمتعجب من الحيوان لم يكف في عروضه مجرد وضع الموضوع ، ولو كان اعم كالماشي بالنسبة الى الانسان كان القيد في الموضوع كناطق لغواً لا اثر له في العروض ، وحيث كان المحمول الذاتي بما هو محمول موجوداً لموضوعه بالضرورة ، فالموضوع من علل وجوده ، فيجب أن يؤخذ في حده التام☆

☆ على ما بين في صناعة البرهان ، فالعرض الذاتي يجب أن يؤخذ موضوعه في حده وهو الضابط في تمييزه ، فاذا فرض للمحمول محمول ، ولمحموله محمول وجب ان يؤخذ الموضوع الاول في حدها حتى ينتهي الى آخر محمول مفروض ، وكان الجميع ذاتيا للموضوع الاول ، كما ان كلا منها ذاتي لموضوع قضيته كالانسان والمتعجب والضاحك وبادى الاسنان مثلا وكذا لو كان للموضوع موضوع ولموضوعه موضوع وجب أن يوخذ الموضوع الاول في حد الجميع كالسواد وموضوعه الكيف المبصر وموضوعه الكيف المحسوس وموضوعه الكيف وموضوعه الماهية وموضوعه الموجود مثلا .

ولو كان بعض المحمولات أخص من موضوعه كان هو ومايقابله في التقسيم محمولا ذاتيا واحداً للموضوع الاعم ، كما ان كلا منهما ذاتي لحصة خاصة من الاعم المذكور ، لان المأخوذ في حد كل منهما هو الحصة الخاصة به وفي حد المجموع المردد الموضوع الاعم بنفسه كتقسيم الموجود الى واجب وممكن ، والمجموع من قضايا يوخذ في حدود موضوعاتها ومحمولاتها موضوع واحد هو الذي نسميه علما ، وينتهي من الجانبين الى قضية موضوعها الموضوع الاول ، وقضية لايوخذ في حد محمولها الموضوع الاول كما ان البحث في العلم الالهي ينتهي الى الجسم من جهة انه موجود ، ويبتدى في العلم الطبيعي من جهة ان له ماهية الجسم الطبيعي لا من جهة انه موجود وكذلك الكلام في الدائرة من جهة انها موجودة ومن جهة انها شكل هندسي موضوع لاحكام هندسية وقد تبين بما مر امور .

احدها حد العلم ، وهو مجموع قضايا يبحث فيها عن احوال الموضوع واحد هو الماخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها ،

وثانيها ان العلم لا بد فيه من موضوع وهو الموضوع في جميع قضاياه .

وثالثها ان موضوع العلم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

ورابعها ان العرض الذاتي مايعرض الشيء لذاته فقط ويتميز بأخذه في حده كاخذ الانسان في حد المتعجب واخذ الانسان المتعجب في حد الضاحك . لكن يجب ان يتنبه ان القضية ربما انعكست اواستعملت منعكسة ولذلك كان اللازم ان يقال : ان المحمول الذاتي مايوخذ في حده الموضوع اويوخذ هو في حده الموضوع ، فالاول كما في قولنا الموجود ينقسم الى واحد وكثير والثاني كما في قولنا : الواجب موجود .

وخامسها ان المحمول الذاتي لايعرض موضوعه بواسطة اصلا سواء أكانت مساوية أواعم اواخص والمراد بالواسطة مايوخذ في حد المحمول وحده من غير اخذ الموضوع ذي الواسطة كعروض السواد للغراب مثلا بواسطة رياشه .

وسادسها ان المحمول الذاتي يجب ان يكون مساويا لموضوعه لا اعم منه ، اذ...

الذاتي الموضوع في كلامهم (١) هو أعمّ من أن يكون عرضاً ذاتياً له أو لنوعه ، أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم، أو عرضاً ذاتياً

---

* المأخوذ في حده حينئذ هو الاعم من الموضوع الاخص ، ولا اخص منه ، اذ المأخوذ في حده حينئذ حصة من الموضوع لا نفسه :

وسابعها أن محمول المسألة كما انه ذاتي لموضوعها ، ذاتي لموضوع العلم ايضا.

وثامنها ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فهذه جمل احكام المحمولات الذاتية والتأمل الوافي فيها يرشدك الى أن ذلك كله انما يجرى في العلوم البرهانية من حيث جريان البرهان فيها ، واما العلوم الاعتبارية التي موضوعاتها امور اعتبارية غير حقيقية فلا دليل على جريان شيء من هذه الاحكام فيها اصلا ــ ط .

(١) أى فى قولهم موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، والحق فى معنى العرض الذاتى أن يقال : هو مايكون عارضا للشيء ووصفا له بالحقيقة بلاشائبة مجاز وكذب ، اى يكون من قبيل مايقال له عند اهل العربية : الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء، وبعبارة اخرى العرض الذاتى مالايكون له واسطة فى العروض لكن بعض انحائها التى كحركة السفينة الواسطة لحركة جالسها لاجميع انحائها ، فان لها انحاء سنذكرها فى بحث اصالة الوجود ، والسبب فى ان احوال الفصل هى احوال الجنس ، ان الجنس اذا اخذ لابشرط كان متحداً مع الفصل ، فكانت احوال احدهما هى احوال الاخر بالحقيقة ، فعوارض المقول بالحقيقة عوارض الموجود بما هو موجود ، باعتبار اخذه لابشرط بخلاف عوارض الجسم بما هو واقع فى التغير، لان مناط الغيرية لموضوع هذا العلم المادية والحركة ، كما اشرنا اليه سابقا ، وان كان البحث عن الجسم بما هو موجود وبما هو مركب من الهيولى والصورة و نحو ذلك من الالهى . ولعدم الاطلاع على ما ذكر استصعب الامر على كثير من المتاخرين حتى قال الفاضل الخونسارى ره: فى حاشية الشفاء ان ذكر احوال ماهو اخص من موضوع العلوم فيها لمجرد الاستحسان لكون ذلك الاخص نوعا منه اوصنفا مثلا .

واعلم انه كان تفسير العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته اولامر يساويه من القدماء فيمكن توجيهه بان ليس مرادهم من قولهم لذاته ـ العلية والاقتضاء ـ حتى يقال :كلما وجد المقتضى فلابدان يوجد المقتضى ؛ ويستشكل باحوال الاخص ، بل المراد نفي الواسطة فى العروض وان يكون حال نفسه لاحال متعلقه ، فالمراد بالامر المساوى له مفهوم يساويه معه فى الحيثية وكانت الاثنينية بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة والوجود ، فاذا عرض عدم القسمة مثلا للوجود لاجل الوحدة كان عرضا ذاتيا ؛ وكذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لاجل التشخص، حتى، *

لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً له بالشرط المذكور(١). وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، كما فرّقوا بين موضوعيهما، بأنّ محمول العلم ماينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد. إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبوعنها الطبع السليم. ولم يتفطنوا بأنّ مايختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هوهو، وأخصية الشيء من شيء لاينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هوهو، وذلك كالفصول المنوّعة للأجناس، فإنّ الفصل (٢) المقسّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته، مع أنّه أخص منها، والعوارض الذاتية أوالغريبة للأنواع قد تكون أعراضاً أوّلية ذاتية الجنس وقد لاتكون كذلك وإن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأوّلية. فاستيعاب القسمة الأوّلية قد يكون بغير أعراض أوّلية وقد يتحقق أعراض أوّلية ولا تقع بها القسمة المستوعبة، نعم كل مايلحق الشيء لأمر أخصّ وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتيا بل عرض غريب على ماهو مصرح به في كتب الشيخ وغيره، كما أنّ مايلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أوطبيعياً

☆لو كان التساوي بينهما تساويا بحسب التحقق، بل بحسب الصدق، ولكن كان لهما حيثيتان تقييديتان انضماميتان كان اللاحق لامر مساو هذا النحو من التساوي، عرضاً غريباً كاللاحق لامراخص، وانما فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول، الاعم من المحمول بالضميمة لئلا يخرج مثل الوحدة والشيئية والامكان وغيرها من العوارض العقلية ـ س ره.

(١) فنذكر لك أمثلة الاقسام من العلم الطبيعي: فالعرض الذاتي لاصل موضوعه ككل جسم له شكل طبيعي، ولنوعه، كالعنصر ينقلب الى الاخر، والعرض العام لنوعه، كالعنصر متحرك، والعرض الذاتي لنوع من أعراضه الذاتية، كالاضواء الكوكبية مهيجة للنباتات، والعرض العام لنوع من العرض الذاتي، كالاضواء الكوكبية سيما الشمسية مسخنة للعالم العنصري. ومعلوم عدم التجاوز في العموم عن أصل موضوع العلم في الموضعين ـ س ره.

(٢) القضية المؤلفة من الجنس وفصله موجبة جزئية، وهي قولنا: بعض الحيوان ناطق، وهذا نعم الشاهد على أن معروض الفصل هو الحصة من الجنس، لا الجنس بما هو جنس، وأما عروض اعراض النوع ذاتية وغريبة للجنس، فهو ممنوع، وسند المنع ماقدمناه في معنى العرض الذاتي ط

ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء . ومما أظهر لك أن تتفطن بأنّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد أن يصير نوعاً متخصّص الاستعداد ، بل التخصّص إنما يحصل بها لاقبلها ، فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أوّلية له ، ومن غدم التفطن بما ذكرناه استصعب [1] عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرّحوا بأنّ اللاحق لشيء لأمر أخص ، إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً ، ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً . مع أنهم مثّلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل ، بالاستقامة والانحناء المنوّعين المخط ، ولست أدري أيّ تناقض في ذلك ، سوى أنهم لما توهّموا أنّ الأخص من الشيء لايكون عرضاً أوّلياً له حكموا بأنّ مثل الاستقامة والاستدارة لايكون عرضاً أولياً للخط ، بل العرض الأوّلي له هو المفهوم المردد بينهما.

ومما يجب أن يعلم أنّ بعض الأمور التي ليست ماهيّاتها مفتقرة في الوجودين العينيّ والذهني إلى المادة ، لكنّها مما قد يعرض لها أن يصير رياضياً كالكم، أو طبيعياً كالكيف ، قد لايبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد ، أو يبحث عنها في علم أسفل ، كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات. وذلك بأحد وجهين :

الاول: إنه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ، ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد ، فإنّ العدد يعتبر تارة من حيث هو ، وبهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة ،

(١) لايذهب على اولي النهى ، أن العرض الذي يعرض لامر أخص كالموضوعات للعلوم الجزئية بالنظر الى موضوع الالهي ، يكون بوجه في بعض الصور عرضاً ذاتيا للاعم ، وبوجه عرضاً غريباً له ، والسر فيه ان العام له ذات في مرتبة من الواقع ، و ذات في الواقع ، وبين المرتبتين بون بين . والعارض لامر أخص اذا كان الاعم عين الاخص في الواقع لافي رتبة من الواقع ، كان عرضاً غريباً بالقياس الى ذات الاعم في المرتبة دون الواقع وبهذا ينحسم مادة الاشكال . والملاك في العرض الاولي هو نفي الواسطة في العروض، ولكن في جانب ذات الموضوع قد يلاحظ ذاته في المرتبة وقد يلاحظ ذاته في الواقع ، ويختلف الحكم كل الاختلاف. ومع ذلك لااختلاف و لااضطراب عند اولي الالباب ـ ن ره

ويعتبرأخرى من حيث تعلقه بالمادة لافي الوهم بل في الخارج، ويبحث عنه بهذا الاعتبارفي التعاليم، فإنهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة و التجذير و التكعيب وغيرها مما يلحق العدد، وهو في أوهام الناس أوفي موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة.

والثاني: أن يبحث عنها لامطلقاً بل عن بعض أنواعها التي لاتوجد إلاّ باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها، فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل، فإن اتفق أن يذكربعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لاعلى أن يكون من المسائل هاهنا.

فصل «٢»

في أنّ مفهوم الوجود مشترك محمول على ماتحته حمل التشكيك لاحمل التواطؤ.

أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليّات، فإنّ العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة مالايجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة، وليست هذه لأجل كونها متحدة في الإسم، حتى لوقدّرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات إسم واحد ولم يوضع للموجودات إسم واحد أصلا، لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الإسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الإسم، بل ولامثلها كما حكم به صريح العقل. وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب، وإن لم يكن مقنعة للمجادل. والعجب أنّ من قال: بعدم اشتراكه فقد قال: باشتراكه من حيث لايشعر به، لأنّ الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غيرمشترك فيه، بل هاهنا مفهومات لانهاية لها ولابد من اعتبار كل واحد منها، ليعرف أنه هل هو مشترك

فيه أم لا ، فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أنّ الوجود مشترك .

وايضاً الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود ، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد . ومن الشواهد أنّ رجلا لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود ، لاضطر كلّ أحد إلى العلم بأنّ القافية مكررة ، بخلاف مالو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلا ، فإنه لم يحكم عليه بأنها مكررة فيه ، ولولا أنّ العلم الضروري حاصل لكلّ أحد بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل ، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى .

واما كونه محمولا على ماتحته بالتشكيك أعني بالأولوية والأوّلية والأقدمية والأشدّية ، فلأنّ الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء ، دون بعض ، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض ، وفي بعضها أتمّ وأقوى ، فالوجود الذي لاسبب له أولى بالموجودية من غيره ، وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع ، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه و وجود الجوهر متقدم على وجود العرض .

وأيضاً فإنّ الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي ، وخصوصاً وجود نفس المادة القابلة ، فإنّها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم ، والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف كالمقومين للوجودات ، وإن لم يكن كذلك للماهيات ، فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب ، لايتصور وقوعه في مرتبة أُخرى لاسابقة ولا لاحقة ، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لاسابق ولا لاحق ، والمشاؤون إذا قالوا : إنّ العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى ، وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع أو بالعلية على الجسم ، فليس مرادهم من هذا أنّ ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة على ماهية الآخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتأخر ، بل المقصود أنّ وجود ذلك متقدم على وجود هذا .

وبيان ذلك: أنّ التقدم والتأخر في معنى مايتصوّر على وجهين :

أحدهما : أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون مافيه التقدم ومابه التقدم شيئاً واحداً

كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فإنّ القبليّات والبعديّات فيها بنفس هويّاتها المتجددة المتقضّية لذاتها ، لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم في مستأنف الكتاب إن شاء الله.

والآخر : أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر ، فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم ، كتقدم الإنسان الّذي هو الأب على الإنسان الّذي هو الإبن ، لا في معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي ، بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان. فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان ، وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوّة والبنوة. فكما أنّ تقدم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود ، كذلك إذا قيل : أنّ العلة متقدمة على المعلول ، فمعناه أنّ وجودها متقدم على وجوده ، وكذلك تقدم الإثنين على الأربعة وأمثالها ، فإن لم يعتبر وجود؛ لم يكن تقدم ولا تأخر ، فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوّة والضعف في الوجودات بنفس هويّاتها لا بأمر آخر ، وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها ، وسيأتي لك زيادة إيضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب ، وقد استوضح هاهنا(١) أنّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً.

فصل « ٣ »

في أنّ الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوّم لأفراده .

بيان ذلك : أنّ كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية ، يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود ، والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان وإلّا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها ، فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان ، فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم ، فهو ليس حقيقة الوجود ، بل وجهاً

(١) البيان السابق انما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود لا بين الحصص المتصورة لمفهومه ، فالتشكيك حقيقة في حقيقة الوجود لا في مفهومه الا بالعرض ، وهو المراد بقوله: ان الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت ـ ط .

من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنواناً من عناوينه ، فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس ، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني .

وأيضاً لو كانت جنساً لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل ، فيتركب ذاته وإنه محال كما سيجيء .

وأما ما قيل من أن كل مايحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها ، والوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضياً لها ، فغير تام عند جماعة من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله.

فصل « ٤ »

في أن للوجود (١) حقيقة عينية ،

لما كانت حقيقة كل شي هي خصوصية وجوده التي يثبت له ، فالوجود أولى

(١) اعلم وفقنا الله وإياك ، انه لاخلاف يعتد به بين المشائين واهل الاشراق وغيرهم من المحققين، في وجود الكلي الطبيعي المعبر عنه بالماهية في ألسنة الحكماء ، وبالعين الثابت في لسان العرفاء ، وبغيرذلك . لست أعني بالكلي الطبيعي الماهية لابشرط التي وجودها في الذهن وهي اعتبار عقلي ، بل الماهية التي هي المقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة . وهذا أعني المقسم أشد ابهاماً من المطلقة التي هي من أقسامها . ثم كيف لاتكون موجودة ومن أقسامها المخلوطة ، و هذا القدر من المؤنة يكفي لاثبات هذا المطلب ولا حاجة الى أخذ حديث الجزئية كما في الدليل الذي ذكره القوم تبعاً للشيخ الرئيس ، لان الماهية لابشرط ليست جزء للماهية بشرط شيء ، انما الجزء هو الماهية بشرط لا ، الا أن يكون منظور الشيخ من اللابشرط ماهو المتحقق في ضمن بشرط لافيصح الجزئية ، ويكون استدلالا بوجود الماهية بشرط لا أعني المادة على وجود الماهية لابشرط كما أن ماذكرناه استدلال بوجود المخلوطة عليه ولاحاجة الى ماذكره المحقق اللاهيجي: من أن المراد الجزء العقلي . وانما الخلاف في انها بعد جعل الجاعل، موجودة بالاصالة والوجود واسطة في الثبوت أو موجودة بالعرض ، والوجود واسطة في العروض. والواسطة في العروض على أنحاء :

أحدها ماهو من قبيل حركة السفينة و جالسها ، حيث أن جالسها غير متصف بالحركة حقيقة . ✿

من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة ، كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض . فالوجود بذاته موجود و سائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها . و بالحقيقة أنّ الوجود هو الموجود ، كما أنّ المضاف هو الإضافة لامايعرض لهامن الجوهر والكم والكيف وغيرها ،كالأب والمساوي والمشابه وغيرذلك . قال بهمنيار في التحصيل : وبالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لاغير وكيف لايكون في الأعيان ماهذه حقيقته .

بحث ومخلص

وأما ماتمسك به شيخ الإشراق في نفي تحقق الوجود : من أنّ الوجود

✿ **وثانيها** ماهومن قبيل أسودية الجسم والسواد ، حيث انهما موجودان اذا أعتبرنا السواد بشرط لا وان كان السواد متحدا معه اذا أخذناه لابشرط ، وذوالواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة .

وثالثها ماهو من قبيل الجنس والفصل حيث لاتحصل للجنس بدون الفصل أصلا . ومراد القائل بأصالة الوجود بكون الوجود واسطة في العروض ليس من قبيل الاول ، اذقدعرفت أن الكلي الطبيعي بالمعني المذكور موجود بلاشائبة مجاز في الاستناد ، نعم لانبالي باطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون في العلم . ولا من قبيل الثاني لان الجسم وان كان أسود بالحقيقة، ومن هذه الجهة يناسب مانحن فيه الا أن له وجوداً بدون السواد ، وليس للماهية وجود في مرتبة وتقرر بدون عارضها . وانما هو من قبيل الثالث لكن بينه وبين مانحن فيه فرق ، فان وجود النوع ينسب الى الجنس والى الفصل واليهما معا أعني النوع ،وما نحن فيه من قبيل الظل وذي الظل . اذا عرفت ذلك فنقول لانزاع بين القائلين بأصالة الوجود وبين القائلين باصالة الماهية في اعتبار الحيثية التعليلية وكذا التقييدية في حمل الموجود على الماهية ، اذ الماهية بحسب نفسها لاتأبى عن الوجود والعدم، فاذا كانت الحيثية التقييدية مجرد مفهوم الوجود ، أو الاضافة المتولية الى الجاعل كما يزعمه هؤلاء المحجوبون عن شهوده ، لم يستحق حمل الموجود، اذضم معدوم الى معدوم لايوجب استحقاق حمل الموجود، لان هذا المفهوم يساوي الماهيات في عدم الاباء عن الوجود والعدم ، فانه وجود بالحمل الاولي بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم حكمه كذا ، وأما الاضافة الاشراقية فهي عين نور الوجود، كما أن الايجاد الحقيقي لاالمصدري عين الوجود الحقيقي ، وبنوره اتحاد عددهما الذي هوروح حروفهما . و بما قررنا ظهر أن توهم المصادرة في كلام المصنف سخيف جداً وجه آخر للسخافة أن مراده قده أن الحقيقة هي الماهية بشرط الوجود ، ومالم يعتبر الوجود معها لم تكن حقيقة ، فكيف لايكون له حقيقة وهو يصير الماهية حقيقة - س ره .

لو كان (١) حاصلا في الاعيان فهو موجود ، لأنّ الحصول هو الوجود ، وكل موجود له وجود ، فلوجوده وجود إلى غير النهاية .

فلقائل أن يقول في دفعه: إنّ الوجود ليس بموجود، فإنه لايوصف الشيء بنفسه كما لايقال في العرف: إنّ البياض أبيض ، فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذي وجود كما أنّ البياض ليس بذي بياض وكونه معدوماً بهذا المعنى ، لايوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه ، لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود ، لا المعدوم واللاموجود .

أو يقول: الوجود موجود وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً ، وهو موجودية الشيء في الأعيان، لا أنّ له وجوداً آخر ، بل هو الموجود من حيث هو موجود. والذي يكون لغيره منه وهو أن يوصف بأنه موجود، يكون له في ذاته وهو نفس ذاته، كما أنّ التقدم والتأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان ، كانا فيما بين اجزائه بالذات ، من غير افتقار إلى زمان آخر .

فان قيل : فيكون كلّ وجود واجباً ، إذ لا معنى الواجب سوى مايكون تحققه بنفسه .

قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى (٢) تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب ، أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود، فإنّه إنما يتحقق بعد تأثير

---

(١) يعني : بأن يكون الاعيان ظرفا لوجود الوجود ، لا بأن يكون الاعيان ظرفاً لنفسه ، لان هذا الوجه الاخير ليس بمحل كلام ماهنا فافهم . ونحن نستدل بكون الاعيان ظرفا لنفس الوجود على كونه ظرفا لوجوده ، لان نفس الوجود اذا كان وجوداً لغير الوجود باعتبار حصوله له ، فحصوله لنفسه أولى وأحق في كونه حصول شيء لشيء لضرورة امتناع انفكاك الشيء عن نفسه ـ ن ره .

(٢) فمعنى الموجود عند البرهان ماثبت له الوجود ، سواء أكان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي يرجع الى عدم انفكاكه عن نفسه أو من قبيل ثبوته لغيره. فهذا المعنى للموجود و نظائره من المشتقات حسب مصطلح العقل و البرهان ، المتوقع فيه طلب حقائق الاشياء على ماهي عليه في نفس الامر سواء أكان ما اقتضاه البرهان مطابقاً للعرف أم لا ، ولا مشاحة في الاصطلاح فافهم ـ ن ره .

الفاعل بوجوده و إتصافه بالوجود . والحاصل أنّ الوجود أمر عيني بذاته سواءاً صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة، أم لا ، لكن الحكماء إذا قالوا : كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه ، بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية. أو غير ذي ماهية إنّما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجوداً ، فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين .

وبذلك يندفع ماقيل أيضاً من أنّه إذا أُخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود ، فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد ، إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود ، وفي نفس الوجود أنه هو الوجود . ونحن لا نطلق على الجميع إلاّ بمعنى واحد، وإذ ذاك فلا بد من أخذ كون الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء وهو أنه شيء له الوجود ، ويلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً.

لانا نقول : هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع ، سواءاً طابق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا .وكون الموجود مشتملا على أمر غير الوجود أو لم يكن بل يكون محض الوجود ، إنما ينشأ من خصوصيات ماصدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود . ونظير ذلك ماقاله الشيخ في إلهيّات الشفا : «إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد ، وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيته مثلا هي إنسان أو جوهر آخر من الجواهر وذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود ،كما إنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد»[1] قال : ففرق إذن بين ماهية يعرض لها الواحد ، أو الموجود ، وبين الواحد و الموجود من حيث هو واحد وموجود . وقال أيضاً في التعليقات : إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود ؟ فالجواب إنه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجوديّة . ويؤيّد ذلك مايوجد في الحواشي الشريفيّة: وهو أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا وإلاّ لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص

(١) العبارة المنقولة هنا عن الشفاء كان فيها بعض التشويش ونحن نقلناها عن المرجع نفسه .

ضرورية [1] فإنَّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري . فذكر الشيء في تفسير المشتقات [2] بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه و كذا ماذهب إليه بعض أجلة المتأخرين* من إتحاد العرض والعرضي [3] وإن لم يكن متثبتاً فيه

---

(١) وايضاً لزم حينئذ دخول النوع في الفصل ، وهذا أسد وأحكم مما جعله السيد ره تاليا ، اذ يمكن القدح في كونه من باب ثبوت الشيء لنفسه ، وان كان لايضر ذلك بدعوى انقلاب الممكنة الى الضرورية ، لان مادة القضية حينئذ أيضاً هي الضرورة ، وتلخيص كلامه ان المحمول حينئذ اما ان يكون نفس المقيد وهو الانسان والقيد خارج والتقييد داخل على نحو التقييد ، أي مأخوذا بما هو معنى حرفي فالملحوظ بالذات هو الانسان المحمول ، فيكون القضية ضرورية ، و اما ان يكون هوالانسان والقيد داخل **فنقول** : القيد هنا وان كان ملحوظاً ايضاً الا انه ملحوظ بالعرض ، و محط حصول الفائدة هو الانسان فانه المحمول حينئذ كما انك اذا قلت زيد في الدار فكونه في الدار مقصود بالذات ، واذا قلت زيد قائم في الدار صار قولك في الدار مقصوداً بالعرض فتأمل .

ونقول أيضاً: ان قولنا الانسان انسان له الضحك قضيتان ، احديهما الانسان انسان وهي ضرورية ، والاخرى له الضحك وهي ممكنة . وهذا كما ان عقد الوضع في القضايا ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ و ممكنة عند الفارابي ، و قد تقرر ايضاً ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار ، كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف .

دليل آخر على عدم دخول الذات في المشتق هو انا نعلم بالبديهة ان ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف اصلا ، لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص، والحال انه لواعتبر الشيء فيه ليلزم التكرار س ره .

(٢) يعني ان المشتق من حيث حقيقة معناه طبيعة نعتية بسيطة لاتركيب فيه اصلا ولكونه طبيعة نعتية يحتاج الى الرابط وهو الضمير ـ ن ره .

(٣) وقد ذكر لتوضيح ما اختاره وجهين :

احدهما انه اذا راى شيء أبيض فالمرئي بالذات هو البياض على ماقالوا ، و نعلم بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض والعرض لايوجد قائماً بنفسه نحكم بانه بياض وابيض، ولولا اتحاد بالذات بين البياض والابيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة، ولم يجوز قبل ملاحظة المقدمات كونه ابيض لكن الامر بخلاف ذلك .

وثانيهما ان المعلم الاول ومترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات ، ومثلوا لها بها ، فلولا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير والتمثيل الا بالتكلف ، بان يقال: ذكر المشتقات لتضمنها مباديها س ره .

وكذا ماأدّى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أنّ [١] النفس وما فوقها من المفارقات إنيّات صرفة ووجودات محضة. ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً. وهل هذا إلاّ تناقض في الكلام.

ثم نقول: لولم يكن للوجود أفراد حقيقية وراء الحصص، لما اتصف [٢] بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أومتخالفة المراتب لكنه متصف بها، فإنّ الوجود الواجبي مستغن عن العلّة لذاته، و وجود الممكن مفتقر إليها لذاته، إذلاشك أنّ الحاجة والغنى من لوازم الماهية أومن لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كما لا ونقصاناً، وحينئذ لابد أن يكون في كل من الموجودات أمراً وراء الحصة من مفهوم الوجود، وإلاّ [٣] لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشاؤون، أومتخالفة المراتب كمارآه طائفة أخرى، إذ الكلي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت.

وأما قول القائل: لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على ثبوتها ضرورة أنّ ثبوت الشيء للاخر فرع على ثبوت ذلك الآخر، فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها، فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشاؤه اتصاف الماهية بالوجود سواءاً كانت له أفراد عينية أولم يكن له إلاّ الحصص.

وتحقيق ذلك: أنّ الوجود نفس ثبوت الماهية لاثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية. والجمهور [٤] حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تريهم تارة

---

(١) انما كانت النفس انية صرفة لكون مافوقها وغاية استكمالها كذلك، فتفطن. وايضاً لاحد تقف عنده. وايضاً كل مفهوم كالجوهر المجرد ونحوه هو هو وليس انا - س ره.

(٢) المراد بالماهية هنا مابه الشيء هوهو بقرينة مابعده، ففي العبارة وضع المظهر موضع المضمر - س ره.

(٣) لايقال: هذامصادرة على المطلوب؟ لانا نقول: هنا مقدمة اخرى مطوية، وهي انه فلم يكن اللوازم متخالفة؛ وهذا هو المحذور - س ره.

(٤) التخصيص بما هذا الهليات البسيطة قول الامام الرازي، وتبديل الفرعية بالاستلزام قول المحقق الدواني، وانكار الاتصاف والفرد للوجود ولوذهناً حتى يقوم

يخصّصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء، وتارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام. وتارة ينكرون ثبوت الوجود لاذهناً ولا عيناً بل يقولون: إنّ الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود، وهو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبّر عنه بالفارسية «بهست» ومراد فاته وليس له مبدء اصلا لا في الذهن ولا في الخارج. إلى غير ذلك من التعسفات.

فصل « ٥ »

في أنّ تخصّص الوجود بماذا ؟(١)

وليعلم أن تخصّص كل وجود إما بنفس حقيقته(٢) أو بمرتبة من التقدم

✿بالماهية قول السيد المدقق، وهو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الانسان مثلا مع وجوده الخاص الحقيقي، اذليس نفسه مايحاذيه، فالسيد عكس الامر، اذليس لمفهوم الوجود عنده مايحاذيه، ومعنى الاتحاد مع المفهوم كون الشيء بذاته بلا حيثية تقيدية مطلقا محكيا عنه ومنتزعا منه لذلك المفهوم – س ره.

(١) انما عدل عن التشخص اليه كما عبر في الشواهد الربوبية ايضاً بالامتياز لاشارة لطيفة: هي ان الوجود عنده واحد متطور بالاطوار متشأن بالشؤن ذو مراتب. وتفصيل المقام ان في السلسلة الطولية تشخص الوجودات بالتقدم والتأخر الذاتيين ونحوهما، فحيثية التقديم مثلا مقومة لها لكن لا كتقويم الجزء للكل، واما مفهوم التقدم فليس مقوما لانه من مقولة الاضافة فلايتقوم به الوجود، نعم هذا المفهوم لازم غير متأخر في الوجود في السلسلة العرضية بالعوارض كما قال في الشواهد، أو بعوارض مادية ان وقع في المواد. لكن ليعلم ان كون الاعراض مشخصة باى معنى يصح فنقول: هي اذا اخذت لابشرط كانت عرضيات محمولات على الموضوعات وكان الموضوع نوعاً، واذا اخذت بشرط لا كانت اعراضا غير محمولة وكان الموضوع هو المحل المستغنى، فالفرق بين العرض و العرضي بالاعتبار، فالاسود مثلا حقيقي ومشهوري فالحقيقي هو السواد وكذا الجسم اذا اخذ لابشرط، والمشهوري هو الجسم بشرط لا.

اذا عرفت هذا فاعلم أن كونها مشخصة، بالاعتبار الاول اذحينئذ تتحد مع الموضوع في الوجود، وتشخص الشيء نحو وجوده بخلاف الاعتبار الثاني، فانها حينئذ غير محمولة فلم تتحد معه في الوجود بل وجوداتها لموضوعاتها لا وجودات موضوعاتها، فوجودها متأخر عن وجود الموضوع فكيف يكون مشخصه؟ مع أن الشيء مالم يتشخص لم يوجد نعم هي مابه التميز مطلقا، ولا بأس باطلاق التشخص بمعنى علامات التشخص عليها. ثم على الاعتبار الاول هي لوازم غير متأخرة في الوجود، واما على الثاني فكونها لوازم مع مفارقتها عن الموضوع مشكل، فلذا جعلوا كما ما وكيفا ما واينا ما ونحو ذلك لوازم✿

والتأخر والشدة والضعف أوبنفس موضوعه(١) . أما تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم و التأخر و الشدة والضعف و الغني و الفقر فإنما هو تخصّص له بشؤنه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي (٢)

ولم يدروا ان المبهم لاوجودله ولا تشخص ، الا ان يجعلوها مع عرض ما كعرض المزاج الشخصي امارات التشخص ، ويريدوا بالابهام السعة الوجودية كصورة ماهي شريكة العلة للهيولى . ولا اشكال على رأي من جوز الحركة الجوهرية في كون المعينات لوازم لان الموضوع أيضاً في التغير حينئذ . ومن هاهنا يتحدس اللبيب لجواز الحركة في الجوهر اذ قد علمت ان الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار وبعض الاعراض عدم القرار معتبر في مفهومها كان يفعل ومتى ، والبعض الاخر في وجودها كالمقولات الاربع ، وتبدل العرضيات عين تبدل المعروضات ، لانهما متحدتان في الوجود س ره .

(٢) المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا التي هي اعلى مراتب التشكيك ، فان الوجود عنده ـ ره ـ مشكك ذو مراتب . ومن المعلوم ان الحقيقة الماخوذة لا بشرط تجامع جميع المراتب . وتوضيح ذلك ان المراتب اذا فرضت متراقية من ضعيفة الى شديدة ومن شديدة الى اشد كانت كل مرتبة سافلة محدودة بالنسبة الى ماهي اعلى منها لفقدها بعض ما للعالية من الكمال من غير عكس ، فكانت العالية مطلقة بالنسبة اليها مشتملة على جميع مالها من الكمال وكانت السافلة محدودة بالنسبة الى العالية وكذا العالية محدودة بالنسبة الى ماهي اعلى منها ، وهكذا تنتهي من جهة الفوق الى مرتبة مطلقة غير محدودة اصلا . وان شئت قلت انها ليس لها من الحد الا انها لاحد لها ، وهي نفس الحقيقة الصرفة غير انها ماخوذة بشرط لا ، فانها احدى المراتب ، ولو كانت ماخوذة لا بشرط جامعت سائر المراتب ولم تكن مرتبة مقابلة لسائر المراتب ـ ط .

(١) الترديد على سبيل منع الخلو كما لايخفى ، اوبناء على ان المقول لاماهية لها ، وكذا الترديد الاول ، ولذا جعل القسمة ثانيا ثنائية ، فان مابه الامتياز عين مابه الاشتراك في المراتب الطولية من الوجود ، فالتخصص فيها تخصص الحقيقة ـ س ره

(٢) حاصله ان حقيقة الوجود مع كونه حقيقة واحدة وسنخا فاردا تكون متخالفة المراتب والماهيات من دون ان يكون اختلافها بفصول ذاتية كاختلاف الماهيات الكلية والكليات الطبيعية المختلفة المتخالفة بالفصول الذاتية المنطقية، فيكون مابه الاختلاف في تلك المراتب والماهيات عين مابه الاتحاد . ومن هنا ينكشف سر ماقال قبلة العارفين امير المؤمنين (ع) « توحيده تمييزه عن خلقه ، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة » فارتفاع بينونة العزلة هو سر كون حقيقة الوجود حقيقة فاردة ، فافهم ان كنت اهلا لذالك فان فيه غاية مبتغاك ـ ن ره ـ

لاجنس لها ولا فصل . و أمّا تخصّصه[1] بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبارشئونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وإن كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين . وهذا أمرغريب سيتضح لك سره فيما بعد.

قال الشيخ في المباحثات: إنّ الوجود في ذوات الماهيات لايختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكد والضعف ؛ وإنما يختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع؛ وما فيها من الوجود غيرمختلف النوع فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده . فالتخصّص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته . وأما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية . قال في التعليقات: الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوّم له كما أنّ الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته ، و المقوم للشيء لايجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له. وقال في موضع آخر منها : الوجود إما أن يكون محتاجاً إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومة له ، وإما أن يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لايصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً وإلاّ قوّم بغيره وبدّل حقيقتهما انتهى . أقول : إنّ العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن

---

(١) **ان قلت** : كيف يكون امتياز الوجودات بالماهيات ولا تقرر للماهيات قبل الوجودات حتى يكون امتيازها منشأ لامتياز الوجودات. بل بعد الوجودات ايضاً لا تقرر لها على ماهو مذهبكم من اصالة الوجود .

قلنا : اولا لا يشترط في كون الامتياز بالماهيات سبق الماهيات ولا اصالتها بل كفى حصول الماهيات المتكثرة مقارنا لحصول الوجود ، وهذا متحقق، لكون الماهية متحققة بالعرض بتحقق الوجود ومجعولة بالعرض بجعل الوجود كما هو مذهبنا ، واعتبر بحصول الاضواء المتلونة بألوان الزجاجات القابلة لضوء النير اذا حدثت الزجاجات مقارنة لحصول الاضواء .

وثانيا نقول للماهيات سبق بالتجوهر .

وثالثا نقول: للماهيات أكوان سابقة ، فيجوز ان يكون امتيازها في نشأة سابقة منشأ لامتياز الوجودات في نشأة لاحقة ، وبالاخرة ينتهي الى الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والصفات في المرتبة الواحدية، اللامجعولة تلك الماهيات وامتيازها بلا مجعولية الملزوم فينقطع السؤال عن سبب الامتياز - س ره .

بصدد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من أنّ جميع الوجودات الإمكانية والإنيات الارتباطية التعلقيّة اعتبارات وشئون للوجود الواجبي وأشعة وظلال للنور القيومي لااستقلال لها بحسب الهوية ولايمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وإنيّات مستقلة ، لأنّ التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها ، لاأنّ لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه ، بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق ، فلا حقائق لها إلاّ كونها توابع لحقيقة واحدة ، فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلاّ شئونها وفنونها وحيثيّاتها وأطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليّات ذاتها ،

كل مافي الكون وهم أو خيال ... أو عكوس في المرايا أو ظلال

وأقمنا نحن بفضل الله وتأييده برهاناً نيّراً عرشيّاً على هذا المطلب العالي الشريف . والمحبوب الغالي اللطيف ، وسنورده في موضعه كما وعدناه إن شاء الله العزيز ، وعملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين هذا .

وقيل : تخصّص الوجود في الممكنات إنما كان بإضافته إلى موضوعه ، لأنّ الإضافة لحقته من خارج ، فإنّ الوجود ذا الموضوع عرض ، وكل عرض فإنه متقوم بوجوده في موضوعه ، فوجود كل ماهية متقوم بإضافته إلى تلك الماهية ، لاكما يكون الشيء في المكان ، فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان ، وهو ليس بسديد . فإنّ كون العرض في نفسه وإن كان نفس كونه في موضوعه ، بناءاً على ماتقرر من أنّ وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لموضوعاتها ، لكن الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها ، فإنه ليس هو كون شيء غير الموضوع ، يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لاكون شيء آخر له . كما إنّ النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لاظهور شيء للجسم . ففرق إذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع ، وهو المفهوم من كلام القائل المذكور .

ثم فرق آخر أيضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع ، نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال : وجود الأعراض في أنفسها هو

وجودها في موضوعاتها ، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة ، واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح أن يقال أنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه ، بمعنى أنّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه ، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير . وعلى هذا يجب أن يحمل أيضاً الاعلى مافهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود ، وكونه أمراً انتزاعيّاً مصدرياً ماذكره في موضع آخر من التعليقات وهو قوله : فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم ، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض ، لأنّ الأبيض لا يكفي فيه البياض و الجسم .

وقال تلميذه في كتاب التحصيل : نحن إذا قلنا كذا موجود ، فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب أن يتخصّص كل موجود بوجود خاص ، والوجود إما أن يتخصّص بفصول ، فيكون الوجود إي المطلق على هذا الوجه جنساً أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجوداً .

وقال فيه أيضاً : كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها أنها وجبت .

اقول: ولا يغرّنك قوله فيما بعد : إذا قلنا وجود كذا فإنما نعني به موجوديته ولو كان الوجود مابه يصير الشيء في الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل فإذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان انتهى . فإنّ مراده من الموجوديه ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه ، وموجودية الماهية به ، لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة ، فعبّر عنه بنفس صيرورة الشيء في الأعيان ، وعن ذلك الأمر الآخر المفروض بمابه يصير الشيء في الاعيان ، ليتلائم أجزاء كلامه سابقاً ولا حقاً . وما أكثر مازلت أقدام المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها المـوروثة من الشيخ الرئيس واترابه و أتباعه على اعتبـارية الوجود ، وأن لافرد له في الماهيات سوى

الحمس، فقد حرّفوا الكلم عن مواضعها، وإني قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيات المعبّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله وستعلم أيضاً أنّ مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات، ليست إلاّ أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جلّ مجده، وليست هي أُمور مستقلة بحيالها وهويّات متراسة بذواتها بل إنما هي شئونات لذات واحدة، وتطورات لحقيقة فاردة، كل ذلك بالبرهان القطعي، وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه إن شاء الله تعالى.

و بالجملة : فقد تبيّن لك الآن أنّ مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدريّاً انتزاعياً، لكن أفراده وملزوماته أُمور عينية. كما أنّ الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة، فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده، لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي سواءاً اختلفت بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية، شرح أسمائها أنها وجود كذا وو جود كذا والوجود الذي لاسبب له. ثم يلزم [1] الجميع في الذهن الوجود العام البديهي، والماهيات معان معلومة الأسامي والخواص.

---

(١) مفهوم الوجود العام البديهي من الاعتبارات الذهنية التي لاتحقق لها في خارجه لا كالانسان الموجود في الخارج بوجود خارجي، وفي الذهن بوجود ذهني مثلا، اذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهية دائرة بين الوجودين، وكانت حقيقة الوجود جائز الحصول في الذهن، وقد تقدم امتناعه. وأما أن هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقة الوجود، وهي لاتحل الذهن والذهن لاينتقل الى الخارج، فسنوضحه انشاءالله في بعض المباحث الآتية. فهذا الذي ذكرناه هو معنى قوله ره: ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي فالذهن ظرف للازم لا لمجموع الملزوم واللازم ط.

فصل « ٦ »

في أن الوجودات هويات بسيطة ، وأنّ حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعياً ولا كلياً مطلقاً .

اعلم أنّ الحقائق الوجودية لايتقوم من جنس وفصل .

و بيان : ذلك بعد ماتقرر في علم الميزان: أنّ افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هوهو بل في أن يوجد ويحصل بالفعل ، فانّ الفصل كالعلة المفيدة الجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية ، هوأنه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه إماحقيقة الوجود أوماهية اُخرى معروضة للوجود [1] فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوماً هذا خلف. وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود إما الفصل أوشيئاً آخر ، وعلى كلا التقديرين يلزم

---

(١) اوحقيقة الوجود المركبة من الجنس والفصل ، اذ المفروض له ان حقيقة الوجود ماهو مركب من الجنس والفصل ،وانما لم يتعرض له لوضوح بطلانه لاستلزامه التسلسل، ولا يجوز جعل حقيقة الوجود اعم من الاول والثالث ، اذلا يلزم انقلاب المقسم الى المقوم على الثالث كما لايخفى . والمراد بقوله شيئاً آخر هو النوع . والحاصل انه على الاول لما تقرر ان الفصل باعتبار ملاحظته بشرط لا علة لتحصل الجنس اذا اخذ بشرط لا ، وهما حينئذ مادة وصورة ، والصورة شريكة العلة للمادة ، لا كما قال السيد الشريف: من ان الفصل علة لبعض صفات الجنس كالانطباق على ماهية وصفة التعين ، لان الجنس أيضاً علة لبعض صفات الفصل كصفة التقويم ، لزم كون الفصل علة لذات الجنس ، اذ المفروض ان حقيقة الوجود والتحصل عين ذات الجنس ، والفصل أيضاً مفيد التحصل . وعلى الثاني يلزم ان يكون مافيه الاتحاد وما فيه الاختلاف واحداً ، فان الطبايع المحمولة كالجنس والفصل والنوع مختلفة بحسب شيئية المفهوم ، ومتحدة بحسب الوجود كما هو مقتضى الحمل . وهاهنا شيئية الفصل والنوع بحسب المفهوم عين حقيقة الوجود ، فلم يكن الفصل فصلا ، والنوع نوعاً ، ولا الجنس جنساً ، ولم يكن الوجود مركباً منهما ، هذا خلف . فكما ظهر من هذا الدليل المطلب الاول من المطلبين المذكرين في العنوان : من ان الوجودات هويات بسيطة ، كذلك ظهر المطلب الثاني من ان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا من الشق الاول ، وهو ان يكون جنسه حقيقة الوجود . و كذا قوله قده: وايضا يلزم الخ . يثبت كلا المطلبين ـ س ره .

خرق [١] الفرض كما لايخفى ، لأن الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم ، وهاهنا ليس الأمر كذلك .

وأ ـ .ا يلزم تركب الوجود الذي لاسبب له أصلا وهو محال .

وأما ماقيل في نفي كون الوجود جنساً : من أنه لو كان جنساً لكان فصله إما وجوداً وإما غير وجود فإن كان وجوداً يلزم أن يكون الفصل مكان النوع ، إذ يحمل عليه [٢] الجنس. وإن كان غير وجود لزم كون [٣] الوجود غير وجود. فهو سخيف، فإن فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر ، وهي مع ذلك ليست بأنواع مندرجة تحت الجوهر بالذات [٤] بل إنما هي فصول فقط . وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعاً له [٥] وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل إنشاءالله تعالى .

وإذا : تقرر نفي كون الوجود جنساً من نفي المخصّصات الفصلية عنه ، فبمثل

---

(١) وهو لزوم كون ما به الاتحاد عين ما به الاختلاف ـ ن ره .

(٢) هذا تطويل للمسافة ، ولا حاجة اليه ، فانه اذا فرض الوجود جنساً فالنوع أيضاً اما ان يكون وجوداً بان يكون الوجود جنساً لانحاء الوجودات ، فمعلوم ان الكل حينئذ وجود فلا حاجة الى اثبات كون الفصل أو النوع وجوداً بسبب حمل الجنس واما ان يكون ماهية من الماهيات فالمحتاج الى اثبات كونه وجوداً هو النوع حتى يكون الفصل نوعاً ، وحينئذ فليتشبث بحمل الجنس الذي هو الوجود . ولكن كلام المصنف ينادي بأن مراد القائل حمل الجنس على الفصل ، ولعل مراد القائل ماذكرناه بارجاع الضمير المجرور الى النوع ، ولو قال لكان الجنس مكان الفصل لكان اقوم و المحذور اشد اذ الجنس حيثية ذاته الابهام ، بخلاف الفصل والنوع لان حيثية ذاتهما التعين ، بل شيئية الشيء بالصورة والنوع بالفصل ، لكن هذا مرجعه الى الوجه الاول الذي ذكره المصنف والشيخ في الهيات الشفا كما لايخفى ـ س ره .

(٣) اذ الفصل يحمل على الجنس كما يقال بعض الحيوان ناطق ، فليصدق بعض الوجود غير وجود ، وحاصل كلامه في وجه السخافة النقض ، واما الحل فهو ان الجنس بالقياس الى الفصل عرض عام كما ان الفصل بالقياس الى الجنس عرض خاص ، فنختار أن فصل الوجود يصدق عليه انه وجود ، ولا يلزم ان يكون فصله نوعاً له لان الصدق عرضي له ـ س ره .

(٤) بل بالعرض كاندراج الملزومات تحت لوازمها التي لايدخل في ماهيتها ـ ه ره .

(٥) في المرحلة الرابعة في فصل كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة ـ ه ره .

البيان (١) المذكور يتبين انتفاء نوعيته .

وبالجملة : عمومه وكليته بانتفاء مايقع به اختلاف غير فصلي عنه كالمشخصات الخارجية من المصنفات وغيرها ، فإنّ تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشيء موجوداً بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها ، وكما أنّ النوع لايحتاج إلى الفصل في كونه متصفاً بالمعنى الجنسي (٢) بل في كونه محصّلا بالفعل ، فكذلك الشخص لايحتاج إلى المشخص في كونه متصفاً بالمعني الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجوداً . وهذا إنما يتصور في غير حقيقة الوجود ، فلو كان ماحقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في ماهية النوع. فثبت أنّ ماهو حقيقته الوجود ليس معنى جنسياً أولا نوعياً أولا كلياً من الكليات. وكل كلي (٣) وإن كان

(١) اذ النسبة بين الشخص والطبيعة النوعية كنسبة الفصل الى الجنس - ﻫ ره .

(٢) اى النوع بما هو جنس ، وانما لم يعتبر بالجنس من اول الامر اشارة الى ان المحتاج الى الفصل انما هو حصة من الجنس ، فان نسبة الكلى الطبيعى الى الخصوصيات نسبة الاباء الى الاولاد لانسبة اب واحد اليهم - س ره .

(٣) لعلك تتوهم انه قده ان كان نظره الى ان كل كلى بالنسبة إلى حيثيات بازاء نفسه فى الافراد مقول على الكثرة المتفقة الحقيقة ينبغى ان يقال : فهو راجع الى النوع فقط ، وان كان نظره الى ماهو المشهور من إن العرض العام راجع الى الجنس والخاصة الى الفصل فينبغى ان يضيف الفصل ايضاً . قلت : يمكن ان يكون نظره الى الثانى وعدم اضافة الفصل لكونه بعض الماهية ، والماهية التامة هي النوع ، ففى ذكره غنية . والجنس أيضا وان كان بعض الماهية ناقصاً لكن عمومه يناسب ذكره لارجاع العرض العام . والاولى ان يقال انه كان نظره الى الاول فجعل الثلاثة الباقية المذكورة فى الفرد الخفى كلها راجعة الى النوع لتحصلها وتماميتها ، والفصل وان كان بعض الماهية الا ان نوعية النوع به ، وشيئية الشيء بالصورة التى هي مأخذه كما قال الشيخ : صورة الشيء حقيقته التى هو بها هو فالثلاثة بالنسبة الى حيثيات افرادها مقولة على الكثرة المتفقة الحقيقة ،واما الجنس فلكونه ابها ماصرفا وبعضاً من الماهية ناقصاً محضاً فلا حيثيات بازائه ، واما متفقة الحقيقة فانه فى الواقع الامر المردد بين الخصوصيات الفصلية ، والمبهم الدائر بين التعينات النوعية ، فحيثية ذاته عين الاختلاف ، وتعينه نفس الابهام ، وما يشار اليه فى العقل بنحو التمامية والتعين انما هو المادة العقلية المأخوذة بشرط لا ، لا الجنس ، فلا افراد متفقة له ولا سيما الاجناس العالية ، ولا سيما عوالى الاجناس للاعراض التى هى بسائط خارجية فلهذه الدقيقة لم يرجعه المصنف الى النوع - س ره .

من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أوالنوع كمالايخفى . فظهر أنّ الوجودات هويّات عينية ومتشخصات بذواتها ، من غير أن توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أوجنس أوبمعنى كونها متشخصة بأمر زايد على ذاتها بل إنما هي متميزة بذاتها لابأمر فصليّ أوعرضيّ ، وإذلاجنس لها ولا فصل لها فلاحدّ لها ؛ وإذلاحدّ لها فلابرهان عليها لتشاركهما في الحدود كمامرّت الإشارة إليه ، فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلاّ معرفة ضعيفة .

فصل «٧»

في أنّ : حقيقة الوجود لاسبب لها بوجه من الوجوه

إني لأظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بأنّ الوجود لايمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية أوذهنية ، فعلية أوعقلية تحليلية، ألست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره ، وجدت الذات في سنخها وجوهرها مفتاقة إليهما ، وإن لم يكن على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها في أنها هي هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين، سواءاً كان بحسب خصوص الخارج أوالذهن أوالواقع مطلقاً. فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مباد جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته، فكل واحد من تلك المقومات أوبعضها إما أن يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قدحصل بذلك المبدء قبل نفسه . وإما أن يكون أوواحد منها أمراً غير الوجود ، فهل المفروض حقيقة الوجود إلاّ الذي هو ماوراء ذلك الأمر الذي هو غير الوجود ، فالذي فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضها أوخارج عنها .

وأيضاً يلزم أن يكون غير الوجود متقدماً على الوجود بالوجود ، وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد .

وأيضاً كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات أيضاً أقدم من حصولها لما يتقوم بها أي الوجود ، فيلزم حصول الشيء قبل نفسه، فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع .

فإذن حقيقة الوجود يستحيل أن يجتمع ذاته من أجزاء متباينة في الوجود، كالمادة والصورة أو ينحل [١] إلى أشياء متحدة الحقيقة والوجود.

و بالجملة يمتنع أن يتصوّر تحليل حقيقته إلى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لايتكرر ولا يتثنّى بحسبها أصلا، لاعينا ولا ذهنا ولا مطلقا. وإذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود، لاح لك أنّ الوجود من حيث هو متقرر بنفسه، موجود بذاته، فهو تقرر نفسه و وجود ذاته، فلا يتعلق بشيء أصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له. [٢]

فالوجود من حيث هو وجود لافاعل له ينشأ منه، ولا مادة يستحيل هي إليه، ولا موضوع يوجد هو فيه، ولاصورة يتلبس هو بها، ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل، وصورة الصور، وغاية الغايات، إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق وكافة الماهيات، فيتعاظم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلا، إذ قد انكشف أنه لاسبب له أصلا لاسبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولاسبب فيه ولا سبب له، وستطلع على تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى.

اشكالات و تفصيات

إنه قد بقي بعد عدّة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينية

منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله: إن كان الوجود في الأعيان صفة للماهية، فهي قابلة إما أن تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا

---

(١) كالجنس والفصل المختلفين باعتبار الابهام و التحصل أو كالعدم والوجود كما في العقول التامة الكلية. وانحلال شيء الى شيء وشيء من باب ماذكر يوجب الاحتياج فتدبر - ن ره.

(٢) لحوق شيء غيرمستقل كلحوق الظل بذي الظل والعكس بالعاكس، لا كلحوق شيء لشيء حتى يتحصل ويتصور ثان للوجود بما هو وجود، فان الوجود ليس بواحد بالعدد حتى يتصور له ثان. وصرف الوجود كلما يتصور ثانيا له ويفرض فهو عينه ونفسه فهو نور والاشياء اضوائه وهو اصل وما سواه فروعه - ن ره

قابلية ولا صفتية ، أوقبله فهي قبل الوجود موجودة أو معه فالماهية موجودة مع الوجود لابالوجود فلها وجود آخرو أقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك .

والجواب عنه باختيار أنّ الماهية مع الوجود في الأعيان، ومابه المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج إلى وجود آخر ، كما أنّ المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلااعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهاية .

ثم : إنّ اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد ولوجودها وجود ، ثم يتصف أحدهما بالآخر ؛ بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية أيضاً بالمعنى المذكور ؛ واتصافها به في العقل .

وتفصيل هذا الكلام ماذكره بعض الحافّين حول عرش التحقيق : من أنه إذا صدر عن المبدء وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأول ، (١) ومفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية ، فإذن هاهنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود .

والثاني : (٢) هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية ، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأنّ المبدء الأول لولم يفعل شيئاً لم يكن

---

(١) انما عبر بهذا دون أن يقول ومفهوم الوجود غير مفهوم تلك الهوية مع أنه الظاهر لدقيقة هي أن الوجود عين الصدور والربط ، وان كونه متعلقا بالغير مقوم له كما مر وسيمر مرارا انشاءالله - س ره .

(٢) واللازم مجعول بعين مجعولية الملزوم لابجعل مستأنف ، وهكذا في اللامجعولية فهذا الكلام المنقول من هذا المحقق صريح في اصالة الوجود جعلاً وتحققاً . وقد جرى الحق على لسان بعض المتصلبين في اصالة الماهية وهو المحقق اللاهيجي في المسألة السابعة والعشرين من الشوارق ، حيث قال : المراد بكون المجعول هو الماهية ، نفي توهم أن يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود اوالاتصاف فاذا ارتفع هذا التوهم ، فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود أوالاتصاف بعد أن تيقن ان لاماهية قبل الجعل - س ره .

ماهية أصلا ، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها انتهى.

فقد علم مما ذكره ومما ذكرناه أنّ الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد ، والعقل إذا حلّلهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود ، لأنه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ ، والماهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق ، ويتقدّم الآخر بحسب الذهن وهي الماهية ، لأنها الأصل في الأحكام الذهنية وهذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أوليس بالوجود بل بالماهية ، وسيجيء أنّ هاهنا تقدماً غير الخمسة المشهورة ، وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة ، كتقدم (١) ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود.

وبالجملة مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي إنما يكون في الذهن لا في الخارج ، وإن كانت في الذهن أيضاً غير منفكة عن الوجود ، إذ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي ، كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجيّ لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به .

فان قلت : هذه الملاحظة أيضاً نحو من أنحاء وجود الماهية ، فالماهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعية في الاتصاف ؛

قلنا : هذه الملاحظة لها اعتباران . (٢)

(١) حتى لو كان ثبوت الماهيات منفكة عن الوجودات كافة جائزاً لتقدمه ماهية الجنس على ماهية النوع تقدماً بالتجوهر وبالماهية ـ س ره .

(٢) حاصله أن اعتبار الماهية معراة عن كافة الوجودات ومجردة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ، ليس بحسب المفهوم ثبوتاً لصفة الوجود بل سلباً لكل وجود ولكل صفة عنها فلا يستدعي هذا التجريد بما هو تجريد عن الوجودات وسائر العوارض ثبوتاً للماهية أصلا ، الا بعد ملاحظة أن هذا التجرد نحو خلط و هذه ملاحظة اخرى ، فعند تلك الملاحظة وأنها نحو من الوجود وان لزم الاستدعاء لثبوت الماهية ، لكن لم يلزم☆

أحدهما : اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود .

وثانيهما :اعتبار كونها نحواً من أنحاء الوجود ، فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود ، وبالآخر مخلوطة غيرموصوفة به . على أنَّ لنا مندوحة عن هذا التجشم ، حيث قررنا أنَّ الوجود نفس ثبوت الماهية (١)لاثبوت شيء لماهية فلا

---

*من ذلك محذور ولاتسلسل ، لانه ينقطع بانقطاع ملاحظة العقل بل نقول نفس هذا التجرد خلط بالتجرد لابالتلبس ، حتي يحتاج الى تجريد آخر ، ونفس هذا السلب فرد ثبوت السلب لاثبوت امر آخر حتى يحوج الى تقدم ثبوت آخر للموضوع ، وهذا كما يقال ان الهيولى الاولى قوة وجود الصورة وسائر الاشياء للجسم ، فيغاير فعلية الصورة وغيرها فيتركب الجسم من القوة والفعل، أعنى الهيولى والصورة ، فاذا قيل أن تلك القوة أيضاً أمر ثابت لها بالفعل فلزم تركب الهيولى أيضاً من قوة وفعل وهكذا يجري الكلام في قوة القوة وفعليتها الى غير النهاية، يجاب بأن فعلية القوة لايحتاج الى قوة اخرى ،لان فعلية القوة عين القوة لاأمر زايد عليها كتقدم اجزاء الزمان وتأخرها حيث لايحتاج الى زمان آخر ونظائرها . فالحاصل ان التخلية بالحمل الاولى تخلية لاتخليط الا بالحمل الشايع ، فبالاعتبار الاول لااتصاف أصلا حتى يقول السائل: الماهية كيف تتصف الخ فقوله قده : فالماهية بأحد الاعتبارين موصوفة من باب إرخاء العنان ، ومقصوده من هذا أن الاتصاف لما استدعى أن يكون للموصوف مرتبة من التقرر خلوا عن الصفة ، كان بالاعتبار الاول هكذا . ولما استدعى وجود الموصوف تأتى بالاعتبار الثاني - س ره .

(١) فما يقال من أن كل قضية لابد لها من امور ثلاثة ، ذات الموضوع ومفهوم المحمول و ثبوته للموضوع فذلك بحسب تفصيل أجزاء القضية و اعتبارات الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم و مصداق القضية فانه اذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية ذو أجزاء ثلاثة ، لكن ليس كلامنا فيه انما الكلام فيما يدخل في مصداق هذا الكلام وبحسبه لاتحقق الالذات الموضوع ، ومن هذا القبيل زيد موجود ، وله قده مندوحة من وجه آخر حكم في بعض رسائله بانه أتقن وأحكم، وهو أن الوجود لما كان موجوداً بذاته والماهية موجودة به فقولنا الانسان موجود ، معناه أن الوجود مصداق لمفهوم الانسانية في الخارج ومطابق لصدقه ، فبالحقيقة مفهوم الانسان ثابت لهذا الوجود ، وثبوته له متفرع عليه بوجه ، لان الوجود هو الاصل في الخارج والماهية تابعة له اتباع الظل للشخص ، هذا اذا كان المنظور اليه هو حقيقة نحو من الوجود الخاص ، وأما اذا كان المنظور اليه هو مفهوم الوجود العام ، فهو كسائر العوارض الذهنية التي ثبوتها للمعروضات متفرع على وجودها وتعينها عند العقل ، لكن ليس ما يوجد به الماهية ويطرد العدم عنها هو هذا المفهوم العام الذي كسائر المفاهيم الذهنية خارجة عن حقيقة كل شيء - س ره .

مجال للفرعية هاهنا ، وكان إطلاق [1] لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع أو الاشتراك ، فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لاتحادها به .

ومنها أنّ الوجود لو كان في الأعيان لكان قائماً بالماهية فقيامه إما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين .

واجيب عنه بأنه إن أُريد بالموجودة والمعدومة مايكون بحسب نفس الأمر فنختار أنّ الوجود قائم بالماهية الموجودة ، ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه، كما أنّ البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره ، وإن أُريد بهما مايكون مأخوذاً في مرتبة الماهية من حيث هي هي على أن يكون شيء منهما معتبراً في حدّ نفسها بكونه نفسها أو جزءها فنختار أنه قائم بالماهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حدّ نفسها ، وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع ، لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهية في الواقع عن أحدهما ، كما أنّ البياض قائم بالجسم لابشرط البياض واللابياض في حد ذاته ووجوده ، وهو في الواقع لايخلو عن أحدهما. والفرق بين الموضعين بأنّ الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض و مقابله ، فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف الماهية بالقياس إلى الوجود ، فإنها في الخارج عين الوجود ، فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا أقل المغايرة بينهما ، وإن لم يقتض الفرعية . وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج، إلاّ في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعاة جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به علـى الوجه الذي مرّ ذكره ، وقد علمت إنّا في متسع عن هذا الكلام فإنه لايلزم من كون الـوجود في الأعيان

(١) أي كاد أن يكون هكذا للبون البعيد الذي بينه و بين المراتب الاخر ، والا فالالفاظ موضوعة بازاء المعاني العامة اللابشرطية وان كان بين المراتب المندرجة فيها غاية الخلاف س ره .

قيامه بالماهية أو عروضه لها إذ هما شيء واحد في نفس الأمر بلا امتياز بينهما، فإنّ الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن. لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل، بمعنى أنّ [١] المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجوداً.

وقريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ماذهب إليه بعض أهل التدقيق: من أنه لايجوز عروض الوجود المصدري [٢] أو مفهوم الموجود للماهية في نفس الأمر لأنّ عروض شيء لآخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها.

وأيضاً مفهوم الموجود متحد مع الماهيات، والمتحد ان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتحدا، ولاعروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني أيضاً لأنّ العقل وإن وجد الماهية خالية عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضميمة لكنّه لايجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لأنه يجدها حينئذ موجودة، ولا يلزم من ذلك قيام

(١) بعبارة اخرى بعد التعمل الشديد في تخلية الماهية عن مطلق الوجود ليست الماهية بالحمل الاولى الذاتي وجودا، وان كانت بالشايع الصناعي وجوداً ـ هـ ره.

(٢) وفي بعض النسخ أو مفهوم الوجود والمآل واحد، ومراده بالوجود بالمعنى المصدري، الوجود بشرط لا، وبالوجود، بمعنى الموجود الذي يأتي بعيد ذلك بأسطر الوجود لابشرط، فالفرق بينهما كالفرق بين العرض والعرضي، فالاول غير محمول كالبياض بشرط لا، بخلاف الثاني، حيث لافرق بينه وبين الموجود الا في الاشتقاق وعدمه، كما لافرق بين البياض لابشرط والابيض إلّا في الحمل فتامل.

ثم ان كلا من الثلاثة اما أن يكون عارضاً في نفس الامر، أو بحسب الاعتبار الذهني والتعمل والتحليل أو ماشئت فسمه؛ لاجائز أن يكون الوجود بشرط لاعارضاً في نفس الامر وهو ظاهر، ولا بحسب الاعتبار الذهني، لانه وان ليس في مرتبة الماهية من حيث هي الا انها ليست بعد هذه المرتبة متصفة بالوجود بالمعنى المصدري، لكونه مأخوذاً بشرط لا بل بالموجود أو بالوجود بمعناه، وليس السيد السند ره قائلا بقيام المبدء في صدق المشتق حتى يكون العروض من هذه الجهة، واما الاخر ان فيجوز عروضهما بحسب الاعتبار الذهني لابحسب نفس الامر ـ س ره.

الوجود بها فإنّ صدق المشتق لا يلزم قيام مبدء الاشتقاق ، وأمّا الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية إذا أخذت بذاتها بلا ضميمة ، عارية عنه ، ويجده في المرتبة الثانية عارضاً لها ، ولهذا يحكم بأنه عرض لها ، ولا يجوز عروضه لها في نفس الأمر لأنهما في نفس الأمر أمر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلا ، ضرورة أنّ السواد والوجود في نفس الأمر واحد ذاتا ووجوداً ، فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره ، وأما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لأنّ العقل قد يفصّل هذا الشيء الواحد إلى ماهية متقدمة ووجود متأخر ، فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ماذكره . ولا يخفى على المتفطن أنّ بين كلامه وبين ماحققناه نحواً من الموافقة ، وإن كان بينهما نحو من المخالفة أيضاً فإنّ الوجود عنده إما أمر مصدري ، وإما مفهوم محمول عام بديهي ، وكلاهما اعتباريان وعندنا أمر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار أمر آخر ، وأما اتحاد الوجود مع الماهية فهو (١) مما فيه جهة الموافقة .

ثم : إنّ في كلامه وجوهاً من النظر ، أورد عليه بعضاً منها معاصره العلامة الدّواني ، ويرد على المورد أيضاً أشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجاً عن طور هذا الكتاب .

ومنها : مافي حكمة الإشراق والتلويحات : من أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود ، فإنا بعد أن نتصوّر مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد ، وكذا الكلام في وجوده ، ويتسلسل إلى غير النهاية وهذا محال . ولا محيص إلاّ بأنّ الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي .

---

(١) هيهات أين التراب ورب الارباب ، و الماء والسراب ، والظلمة والنور فالمصنف قده يقول : يفني الماهية في الوجود ويقول: الماهية هي الانية تحققاً. والسيد يقول يفني الوجود في الماهية ، و يقول انيته الماهية . نعم كلاهما يأبى الاثنينية في الواقع وليت شعري ما المصحح لحمل مفهوم الوجود ، اذ لا يقول السيد ره بقيام المبدء ولا عروضه خارجاً وعقلا ، ولا بالانتساب ، فلم يكن فرق بين القضية الصادقة والكاذبة وهو وان قال بان موجودية الاشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتي، لكن الكلام في مصحح هذا الاتحاد وأنه لابد أن يتحقق قبل ذلك فافهم ـ س ره .

وجوابه بما أسلفناه من أنّ حقيقة الوجود وكنهه لايحصل في الذهن، وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه ، والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية ، وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عين الإنية لايبقى مجال لذلك الشك .

والاولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين ، كما فعله في حكمة الإشراق لأنهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهية ، بأنا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها ، والمشكوك ليس نفس المعلوم ، ولاداخلا فيه ، فهمامتغايران(١) في الأعيان ، فالوجود زائد على الماهية ،والشيخ ألزمهم بعين هذه الحجة،لأنّ الوجود أيضاً كوجود العنقامثلا فهمناه ، ولم نعلم أنه موجود في الأعيان أم لا ، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النهاية لكنما (٢) أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجة فانهدم الأساسان .

ومنها : ماذكره أيضاً في حكمة الإشراق : وهو أنه إذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها في الأعيان فله نسبة إليها ، وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة ، وهكذا فيتسلسل إلى غير النهاية .

(١) هذا مناف لما يأتي بعدورقة انه لانزاع لاحد في أن التمايز بينهما بحسب الادراك لابحسب العين فتامل - س ره .

(٢) بأن يقال الشك في الشيء بأن يتصور على سبيل الترديد ، والوجود الخارجي لايتصور ، وما يتصور فهو أمر انتزاعي ، فغاية الامر أنه يثبت المغايرة في الذهن لافي العين ، .فانهدم أساس الشيخ ره لزيادة الوجود على الوجود في العين ، واساس المشائين لزيادته على الماهية في العين ، فلا ينافي تأسيسه بهذا الاساس للزيادة في العقل في مبحث زيادة وجود الممكن على ماهيته ، ويمكن أن يحمل الاساسان على استدلال الشيخ ره على زيادة الوجود على الوجود وعلى نقضه حجة المشائين بان يكون معنى العبارة انماأوردناه عليه في تصحيح مطلبنا من اصالة الوجود ، يجرى مثله في تصحيح أصل حجة المشائين في زيادة الوجود على الماهية في التعقل المعتبرة عندنا وعند القوم كما ترى في مسفوراتهم ، والدليل على هذا المعنى قوله قده في حاشية حكمة الاشراق عند الكلام على هذا الدليل من الشيخ ره: هذا الوجه سواء أ اورد نقضاً لحجة المشائين على كون الوجود زائداً على الماهية أو اورد استدلالا على أن ليس في الوجود ماعين حقيقته الوجود يندفع . وهذا كما ترى صريح في المعنى الثاني - س ره .

وجوابه أنّ وجود النسب إنما هو في العقل دون العين ، فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية ، على أنّ الحقّ عندنا كما مرّ أنه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع أصلا بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية و وجود ، ويلاحظ بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المسفور سابقا .

ومنها أيضاً قوله أنّ الوجود إذا كان حاصلا في الأعيان وليس بجوهر فتعين أن يكون هيئة في الشيء وإذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفيةً عند المشائين ،لأنّه هيئة قارّة لايحتاج في تصورها إلى اعتبار تجزّ وإضافة إلى أمر خارج كما ذكروا في حدّ الكيفية ، وقد حكموا مطلقا أنّ المحل يتقدم على العرض، من الكيفيات وغيرها ، فيتقدم الموجود على الوجود ، وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود .

ثم لايكون الوجود أعم الأشياء مطلقا بل الكيفية [1] والعرضية أعم منه من الوجه .

وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، ومعنى أنه قائم بالمحل ، أنه موجود بالمحلّ مفتقر، فيفتقر في تحققه إليه، ولاشك أنّ المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال . والجواب أنهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حقّ وجودها العيني كذا وكذا مثلا ، قالوا : الجوهر ماهية حقّ وجودها في الأعيان أن لايكون في موضوع ، وكذا :الكم مثلا ماهية إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساوات واللامساوات ، وعلى هذا القياس الكيف

(١) مادة افتراق الوجود عنهما وجود الواجب تعالى ، ومادة افتراقهما عنه الكيفيات الاربع . ان قلت كلما تحققت الكيفيات تحقق الوجود ، اذلاتقرر للماهية بدون الوجود ، ولو اعتبر نفس شيئية ماهياتها فهي بالحمل الاولى كيفية لا بالحمل الشايع . اذليست الكيفية فردا لنفسها واللازم أن يتحقق للكيفية فرد لايكون فردا للوجود حتى يتحقق عموم بحسب التحقق أو بحسب الصدق ، مع ان المعتبر في مادة الافتراق كما قال المحقق اللاهيجى ره الافراد المتخالفة بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار قلت كون ماهية الكيفية فرداً بالوجود انما هو عندكم لان التشخص والفردية عندكم هو الوجود ، واما عند الشيخ فهو بنفس الماهية العينية بعد الجعل ؛ وان لم يكن صحيحاً في نفس الامر ، فالوجودات ان كانت اصيلة تصير الاعراض اللاحقة للموضوعات بعد ما

وسائر المقولات ، (١) فسقط كون الوجود في ذاته جوهراً أو كيفاً أو غيرهما ، لعدم كونه كليّاً بل الوجودات كما سبق هويّات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحدّ ، وليس عرضاً بمعنى كونه قائما بالماهية الموجودة به ، وإن كان (٢) عرضيّاً متحداً بها نحواً من الاتحاد ، و على تقدير كونه عرضاً لايلزم كونه كيفية لعدم كلته وعمومه ، وما هو من الأعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ، ولمخالفته أيضاً سائر الأعراض في أنّ وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لاوجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه إلى الموضوع ، فلا يلزم الدور الذي ذكره . على أنّ المختار عندنا أنّ وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى ، وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى لما مرّ من أنّ الوجود لاعروض له للماهية في نفس الأمر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل .

توضيح وتنبيه

قد تبيّن وتحقّق من تضاعيف ماذكرناه من القول في الوجود ، أنه كما أنّ النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري أي نورانية شيء من الأشياء ، ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنما هو في الأذهان ، وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر

＊تماميتها في حدودهوياتها ، ومعلوم أن فرد الموضوع مغاير لفرد العرض ، فوجودات الكيفيات بزعمه تصير مثل كيفيات شخصية قامت بكيفيات شخصية أخرى قيام العرض بالعرض ـ س ره .

(١) هذا برهاني لاالزامي كما يظهر بالتأمل ـ س ره .

(٢) أي وان كان الوجود العيني خارجاً عنهما مغايراً لهما خروج الشاخص عن الظل ومغايرة الفيء للفائي ومتحدا بها اتحاد اللامتحصل مع المتحصل ، وأما العرضية بمعنى الخارج المحمول فهي وظيفة مفهومه العام كما قال : وما هو من الأعراض الخ . س ره .

لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى و العقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة، كنور الكواكب و السرج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان، كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى و إطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الأول مفهوم كلي عرضي لما تحته من الأفراد، بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص، والقوة والضعف، فلا يوصف[1] بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور، وعدم ظهوره و سطوعه إما من جهة ضعف الإدراك عقلياً كان أو حسياً أو لاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب[2] تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الإمكاني وشوائب الفتور الهيولاني لأن كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه و قصوره عن درجة الكمال الأتم النوري الذي لاحدّ له في العظمة والجلال و الزينة والجمال، وقع[3] بإزائها مرتبة من مراتب الظلمات والأعدام المسماة بالماهيات الإمكانية كما سيقع للتزيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك، كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية، والمفهومات

---

(١) كون حقيقة النور عين الشخصية لا كلية ولا جزئية، انما هو من جهة تحليل معناها الى مايعم الواجب والمجرد والنور الحسي، وأما النور المحسوس الذي يناله البصر فلا شك أنه من ذوات الماهيات يتصف بالكلية والجزئية كغيره ـ ط.

(٢) اياك وأن تفهم من التنزل ماهو ظاهره من الانتقال، فان الافاضة من الشيء ليست عبارة عن تخلية مقامه وتجافيه عن مرتبته بل معناها القاء الظل و العكس و بالجملة كون الشيء منبعثا من الشيء بحيث لم ينقص من كماله شيء، وإذا فرض عائدا اليه لايزيد على كماله شيء فللفياض الحقيقي شان ليس للشئون فيه شأن، وليس للشئون شأن الاوله معها شأن، ومثال مراتب التنزلات بحسب الاصطكاكات في المحسوس، انعكاس الضوء من الشمس الى القمر ثم منه على المرآة ثم منها على الماء ثم منه على الجدار س ره.

٣ ـ قد شبه النور والظلمة المعنويين بمخروطين متعاكسين، فقاعدة مخروط النور عند عالم العقل ورأسه عند عالم المادة و مخروط الظلمة رأسه في عالم العقل وقاعدته عالم المادة ـ س ره.

المصدرية التي لاتحقق لها في نفس الأمر ويسمى بالوجود [(١)] الإثباتي ، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه إليها ؛ ولا شبهة في أنه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهية لايمنع المعدومية بل إنما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته ، وهوالوجودالحقيقي سواءأكان وجوداً صمدياً واجبياً أووجوداً ممكنياً تعلقياً ارتباطياً . والوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي ، لا أنّ معانيهامغايرة للارتباط بالحق تعالى كالماهيات الإمكانية حيث إنّ لكل منها حقيقة وماهية وقد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلا شئونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله وإشراقات ضوئه وجلاله كماسيرد لك برهانه إنشاءالله العزيز. والآن نحن بصدد [(٢)] أنّ الوجود في كل شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية ، سواءأكانت [(٣)] موجودية الوجود أوموجودية الماهية ، فإنّ نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى البياض ، ونسبته إلى الماهية كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضية إلى الثلج . ومبدء الأثر وأثر المبدء ليس إلا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لاالوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ، ولاالماهيات المرسلة

(١) لكونه المثبت في الهليات البسيطة ، اذالمعتبر في جانب المحمول هوالمفهوم وأما معنونه فهو المثبت له لكل الاعيان والماهيات الرابية . أولكون المعلوم للعقل من معنونه ربط الامور به والتصديق به، واما أنه ماهو فلا يعلم الا هو - س ره .

(٢) أي لما كان هل البسيطة قبل هل المركبة فنحن بصدد اصالته في التحقق لاالتوحد فانه فرع التحقق ، وكون الوجودات تعلقيات وفقراء بذواتها مسألة التوحيد الخاصي ، فان التعبير اللائق بالشريعة عن التوحيد، أن الوجودات فقراء محضة وحاجات صرفة الى الغني التام وفوق التمام « انتم الفقراء الى الله والله هو الغني » والموحدون لايعنون بتوحيدهم الا هذا فتبأ لتوحيد كان مؤداه سواه ، وتعساً لتفريد لم يكن هذا مغزاه - س ره .

(٣) يعني ان الموجودية نسبة ، وهذه النسبة للوجود الحقيقي الى نفسه ، كنسبة الشيء الي نفسه ولوجود الماهية ، كنسبة الشيء الى غيرها - ن ره .

المبهمة الذوات التي ماشمّت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود ، كما سنحقق في مبحث الجعل من أنّ المجعول أي أثر الجاعل و ما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهية ، وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلّا مرتبة من الوجود، لاماهية من الماهيات؛ فالغرض أنّ الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه أكثر المتأخرين ،كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات و منعه لطريان العدم لايجوز أن يكون أمراً عدمياً ومنتزعاً عقلياً ، والأمر العدمي الذهني الانتزاعي لايصح أن يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره ، فمن ذلك المنع والتقدم يعلم أنّ له حقيقة متحققة في نفس الأمر وهذه الحقيقة هي التي يسمى بالوجودات الحقيقي ،وقد علمت أنها عين الحقيقة والتحقق لأنها شيء متحقق كما أشرنا إليه . فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أنّ الوجود لامعنى له إلا الأمر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية .

وقد اندفع [1] بما ذكرنا قول بعض المحققين : من أنّ الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقي إلّا الانتزاعي .

لانا : نقول ماحكم بتقدمه على تقوّم الماهيات وتقرّرها إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني ، لاالانتزاعي العقلي .

و مما يدل على أنّ الوجود موجود في الأعيان ، ماذكره الشيخ في الهيّات الشفا بقوله : والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان، فهو غير بسيط الحقيقة لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره ، وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لاشيء غير الواجب عرىّ عن ملابسة ّما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبي إنتهى .

فقد علم من كلامه أنّ المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهية ومعنى الوجود

---

(١) يظهر من الشوارق للمحقق اللاهيجي ره أن هذا قول المحقق الدواني ، وأن السيد المدقق يقول بسبق الوجود على الماهية بالاحقية ، الا ان يكون المراد ببعض المدققين هنا المحقق الدواني ولا يحضرني كتبهما حتى انظر ـ س ره ـ

الإنتزاعي المنتزع . وليس المراد من قوله «هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود» أنّ للماهية موجودية وللوجود موجودية أخرى ، بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والماهية متحدة معه ضرباً من الاتحاد ، ولا نزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود والماهية إنما هو في الإدراك لا بحسب العين .

وبعد إثبات هذه المقدمة نقول : إنّ جهة [1] الاتحاد في كل متحدين هو الوجود ، سواء أكان الاتحاد أي الهوهو بالذات كاتحاد [2] الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض ، فإنّ جهة الاتحادين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات ، وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعاً بالذات ، وجهة الاتحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض [3] بالعرض . فحينئذ لا شبهة في أنّ المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة ، وإلاّ لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحواً من الانتساب ، فلا محالة [4] أحدهما أو كلاهما انتزاعي ، وجهة الاتحاد أمر حقيقي . فالاتحاد [5] بين الماهيات و الوجود

(١) لايخفى ان هذا لا يتم في الحمل الاولى ، فان مفاده الاتحاد في المفهوم فالكلية ممنوع ، لكنا نقول استدل قده في المشاعر على أصالة الوجود بانه لولاها لما تحقق حمل شائع وانحصر الحمل في الاولى الذاتي ، وهنا ترقى فنظر بنظر أدق فأشار الى أنه لولاها لما تحقق حمل أصلا ، لان جهة الاتحاد في الاولى أيضا هو الوجود الا أنه الوجود الرابط المتحقق بنحو الرابطية وان لم يتحقق بنحو الظرفية كما في الوجود المحمولي ، فما في المشاعر من باب ارخاء العنان والتنزل - س ره .

(٢) جعله من باب الاتحاد بالذات مع أن الوجود عرضي لشيئية ماهية الانسان باعتبار اتحاده مع شيئية وجوده وذاته الوجودي - س ره .

(٣) يظهر منه أن وجود الابيض الحقيقي و هو البياض هو الوجود المضاف الى الانسان ، وليس كذلك والالزم كون وجود واحد جوهراً وعرضاً . والجواب أن وجود البياض اذا اخذ لا بشرط كان مرتبة من وجود الموضوع مضافاً اليه بالذات والى مفهوم البياض او مفهوم الابيض بالعرض - س ره

(٤) أحدهما أو كلاهما انتزاعي الاول في الاول والثاني في الباقي س ره .

(٥) تادية اخرى للمطلب بطريق الانفصال الشرطي بأن اتحاد الاثنين المتحصلين لما كان باطلا بخلاف الاعتباري والعيني فالاتحاد الخ ، والا فبعد اثبات كون جهة الاتحاد أمراً حقيقياً وكون أحد طرفي الهوهو أو كليهما انتزاعيا لم يبق مجال للترديد - س ره .

إما بأن يكون الوجود انتزاعياً واعتبارياً والماهيات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود . وإما بأن تكون الماهيات أموراً انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور .

وبالجملة الوجود العيني وإن كان حقيقة واحدة ونوعاً بسيطاً لاجنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج، إلا أنه مشترك بين جميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها، فإن الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود ، فهو من حيث أنه منشاء لانتزاع الموجودية هو الموجود، ومن حيث أنه باعتبار ذاته منشاء لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود، فكل[1] من مفهومي الوجود إي الحقيقي والانتزاعي[2] مشترك بين الماهيات إلا أن الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه أمراً عقلياً من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والإمكان العام وأشباهها ، بخلاف الحقيقي لأنه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة إلى مخصص ومعين بل بانضمامه إلى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الخفاء والإبهام والكمون . فالوجود[3] الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومظهر

---

(١) اطلاق المفهوم على الحقيقي باعتبار حصول وجهه في الذهن ، و وجه الشيء هو الشيء بوجه ، فوصف ذا الوجه بصفة الوجه كما وصف بصفته في الكلي الطبيعي ، مع أن الكلية في موطن الذهن ، ولا سيما ان المفهوم كالشيء من الامور العامة . أو باعتبار أن المفهوم يساوق المعنى ، والمعنى كثيراً ما يطلق على الحقيقة ، ولاسيما في عرف أهل الذوق كما قيل :الكل عبارة وانت المعنى ☆ يامن هو للقلوب مقناطس.
ثم ان كون الوجود الحقيقي مشتركاً فيه باعتبار اشتراك المفهوم العام عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة ، وقد ذكرنا في اشتراك الوجود مايتعلق بالمقام فتذكر . ومعنى الاشتراك الحقيقي بالنسبة الى الماهيات انه مشترك فيه لظهور احكامها وآثارها الامكانية ، و بالنسبة الى مراتب نفسه انه بما أن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فهو مشترك فيه و بما هو بالعكس فهو مشترك فانهم واستقم . س ره .

(٢) الظاهر انه وقع في هذه العبارة غلط من النساخ واظن ان العبارة الصحيحة هكذا « فكل من الوجود الحقيقي والمفهوم الانتزاعي الخ » ولاحاجة الى ما تكلف له الحكيم السبزواري في توجيهها

(٣) فيه اشارة الى كون حضرة الوجود مرآة ومظهراً لاعيان الاشياء واحوالها وقوله ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات الخ اشارة الى كون الاشياء وأعيانها مرايا ومظاهر لذات حضرة الوجود وصفاتها واسمائها وهو سر عظيم عند اهله . س ره .

لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ، ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لماكانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم و ظلمة الاختفاء ، إذقد علم أنها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معرّاة عن الوجود والظهور، فالوجود والظهور يطرء عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات ، باطلات الحقائق ، أزلا وأبداً لافي وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب، كما قيل في الفارسي:

سيه روئى زممكن دردوعالم جدا هرگز نشد والله أعلم

ترجمة : لقوله ﷺ : الفقر سوادالوجه في الدارين . فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان وتنزله إلى كل شأن من الشئون، يوجب ظهور مرتبة عن مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة ؛ وكلما كان مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد ، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر، واختفائه بصور المجالي، وانصباغه بصبغ الأكوان أكثر فكل برزة من البرزات يوجب تنزلا عن مرتبة الكمال وتواضعا عن غاية الرفعة والعظمة ،وشدة النورية وقوة الوجود. وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد. والحال بعكس ماذكر على المدارك القوية كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش وغيرها ، ولهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية ، لاأشد منها في الوجود والنورية إلاّ باريها ومبدعها وهو نور الأنوار و وجود الوجودات ، حيث إنَّ قوة وجوده و شدة ظهوره غير متناهية قوّة ومدّة وعدّة ، ولشدة وجوده وظهوره لاتدركه الأبصار ولاتحيط به الأفهام بل تتجافى عنه الحواس والأوهام ، وتنبو منه العقول والأفهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام والملكات المختفية المحجوبة بالأكوان ، المنصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة ، والمعاني المتضادة . وهي في حقيقتها متحدة المعنى وإنما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلوّ والدنوّ الحاصلة

لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لاغيرها ؛ كما سينكشف من مباحث التشكيك ، ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن إدراك الأشياء على ماهي عليها لكان ينبغي أن يكون ما وجوده أكمل وأقوى ، ظهوره على القوة المدركة، وحضوره لديها أتمّ وأجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في أعلى الأنحاء وفي سطوع النور في قصيا المراتب ، يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا وحيث نجد الأمر على خلاف ذلك، علمنا أنّ ذلك ليس من جهته ، إذ هو في غاية العظمة والإحاطة و السطوع والجلاء ، والبلوغ والكبرياء، ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الأعدام والظلمات تعتاص عن إدراكه ، ولا يتمكن أن نعقله على ماهو عليه في الوجود ، فإنّ إفراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور ، من قبل سنخ ذاتها لامن قبله ، فإنه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء ، كما أشار إليه بقوله تعالى «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» وبقوله «تعالى وإذا سئلك عبادي عني فإني قريب» فثبت أن بطونه من جهة ظهوره ، فهو باطن من حيث هو ظاهر ، فكلما كان المدرك أصحّ إدراكاً وعن الملابس الحسية و الغواشي المادية أبعد درجة كان ظهور أنوار الحق الأول عليه وتجليات جماله وجلاله له أشد وأكثر ، ومع ذلك لايعرفه حق المعرفة ، ولا يدركه حقّ الإدراك، لتناهي القوى والمدارك ، وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم .

ومما يجب أن يحقق أنه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلاّ بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء ، لكن يلزمها بحسب كلّ مرتبة من المراتب أوصاف معينة ، ونعوت خاصة إمكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء ، وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية والعرفاء ، فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات ، وفي أنفسها لالون لها ولا تفاوت فيها إلاّ بشدة اللمعان ونقصها ، فمن توقف مع الزجاجات و ألوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية

اختفى النور عنه كمن ذهب إلى أنّ الماهيات أمور حقيقية متأصلة في الوجود، والوجودات أمور انتزاعية ذهنية ومن شاهد ألوان النور، وعرف أنها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه، ظهر له النور وعرف أنّ مراتبه هي التي ظهرت في صورة الأعيان على صبغ استعداداتها، كمن ذهب إلى أنّ مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي و ظهورات للوجود الحق الإلهي، ظهرت في صورة الأعيان وانصبغت بصبغ الماهيات الإمكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الإلهية الواجبية

ومما يجب أن يعلم أنّ إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لاينافي مانحن بصدده من ذي قبل إنشاءالله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين. وسنقيم البرهان القطعي على أنّ الوجودات وإن تكثرت وتمايزت. إلاّ أنها من مراتب تعيّنات الحق الأوّل، وظهورات نوره وشئونات ذاته، لاأنها أمور مستقلة وذوات منفصلة، وليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه وانتظره مفتّشاً.

وذهب جماعة [١] إلى أنّ الوجود الحقيقي شخص واحد هوذات الباري تعالى

(١) القائل بالتوحيداما أن يقول: بكثرة الوجود والموجود جميعا، مع التكلم بكلمة التوحيد لسانا واعتقاداً بها اجمالا، و أكثر الناس في هذا المقام. واما أن يقول: بوحدة الوجود والموجود جميعاً، وهو مذهب بعض الصوفية، واما أن يقول: بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وهو المنسوب الى أذواق المتألهين، وعكسه باطل، واما أن يقول: بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما، وهو مذهب المصنف قده والعرفاء الشامخين. والاول توحيد عامي، والثالث توحيد خاصي، والثاني توحيد خاص الخاص، والرابع توحيد أخص الخواص. فللتوحيد أربع مراتب على وفق مراتبه الاربع في تقسيم آخر التي هي توحيد الاثار، وتوحيد الافعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات.

ثم الفرق بين طريقته قده والطريقة المنسوب الى ذوق المتألهين أن المصنف قده يقول بتكثر الوجود والموجود معاً، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة، كما اذاكان انسان مقابلا لمرائي متعددة، فالانسان متعدد وكذا الانسانية، لكنهما في عين الكثرة واحد، بملاحظة العكسية وعدم الاصيلية. اذ عكس الشيء بما هو عكس الشيء ليس شيئاً على حياله، انما هو آلة للحاظ الشيء، ولوجعل ملحوظاً بالذات لم يكن ☆

✿عكساً حاكياً عن الشيء بل حاجباً ، فكلما كان نظرك الى العاكس يجعل المكوس عنوانات له وآلات الملاحظه ، فكما يحصل الارتباط طولا كذلك يحصل عرضاً ، وان كانت في غاية التباعد ، كعكس يحصل منه في الجليدية في غاية الصغر أو في الماء الاجن في نهاية الكدر ، وكالذى يحصل منه في مرآة يحاكيه على ماهو عليه ، فظهور العاكس كخيط ينظم لالى العكوس المتفننة ويربطها ويجمع شتاتها و يتصالح الاضداد برباطها ، بخلاف ما اذا كنت محتجبا عن العاكس ووقع نظرك أولا على العكوس المتخالفة بماهي متخالفة . فالوجودات اذالاحظتها بما هي مضافة الى الحق سبحانه بالاضافة الاشراقية أعني بعنوان أنها اشراقات نوره لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره ، واذالاحظتها اموراً مستقلة بذواتها كنت جاهلا بحقا ئقها اذ الفقر ذاتي لها فالوجود عنده حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما . وهذا التفاوت لاينافي الوحدة لان مابه التفاوت عين مابه الاتفاق بل يؤكد الوحدة حيث ان دائرة اثباته ووجدانه كلما كان أوسع وأغزر ، كان سلوبه وفقده انه أقل وأعوز . ولذا سمي هذه الكثرة كثرة نورانية ، وكثرة الماهيات كثرة ظلمانية ، فللوجودات الخاصة الامكانية حقائق ولكنها أضواء شمس الحقيقة وروابط محضة ، لأنها أشياء لها الربط وسيصرح عن قريب وفي أواسط الكتاب أيضاً في ردماقاله بعض الاجلة في رسالته الزوراء أن وجود الاشياء وجود رابط لاوجود رابطي . فالبصير الناقد ينبغي أن يكون ذا العينين لايهمل شيئاً من طرفي الظاهر والباطن . وأما على طريقتهم فالوجود واحد حقيقي لا كثرة فيه بوجه أصلا ، والموجود متعدد وهو الماهية وموجودية الكل بالانتساب الى الوجود الحقيقي، لابالوجودات الخاصة الامكانية بالامكان بمعنى الفقر ، فالمشتق عندهم أعم مما قام به مبدء الاشتقاق ، ومما نسب اليه ومن نفس المبدء قالوا : حقائق الاشياء لاتقتنص من العرف واللغة ، فلاضير في أن يكون الموجود في الماهيات بمعنى مانسب الى الوجود ، على أن اللغة أيضاً تساعده ، كاللابن والتامر والحداد ونحوها ، والماهيات عندهم امور حقيقية ، اذلو كانت انتزاعية لانتزعت من وجود الواجب تعالى ، اذلاوجود غيره عندهم وزيف المصنف قده طريقتهم بوجوه .

الاول ان الوجود الواحد الحقيقي كيف يكون لنفسه ولغيره أى جوهراً وعرضاً؟ وكيف يكون مقدما ومؤخراً مع وحدة الماهية كالانسان ؟ اذلاتفاوت فيها ولا تشكيك .

والثاني ان النسبة ليست اضافة اشراقية ، والاكانت وجوداً وراء المنسوب اليه، وهم لايقولون به فهي نسبة مقولية فرع وجود الطرفين ، اذليست الماهية عين التعلق •لان المشكوك فيه غير ماهو غير مشكوك فيه ولا يرد مثل ذلك على طريقته قده ، اذ لايمكن تصور الوجود ، وانما تعرض لاحتمال كون النسبة اتحادية مع أنه لايناسب طريقتهم حيث أن الماهية عندهم أصيلة كما قلناه والنسبة الاتحادية انما يتصور بين متحصل ولا متحصل ، لابين متحصلين كما سيأتي في مبحث عينية الوجود الواجبي للماهية استظهاراً . ✿

والماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم، والموجود كلي له أفراد متعددة وهي الموجودات ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين .

أقول فيه نظر من وجوه :

الاول : أنّ كون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيات من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لايخفى عند التأمل ، فإنّ بعض أفراد الموجودات مما لاتفاوت فيها بحسب الماهية مع أنّ بعضها متقدم على بعض بالوجود ، ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحداً وحدة حقيقية منسوبة إلى الكل . فإن اعتذر بأنّ التفاوت بحسب التقدم و التأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها إليه ، بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر ، نقول النسبة من حيث أنها نسبة ، أمر عقلي لاتحصّل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين ، فإذا كان المنسوب إليه ذاتاً أحدية ، والمنسوب ماهية ، والماهية بحسب ذاتها لايقتضي شيئاً من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية ، ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها ، فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة إلى الواجب والتأخر فيه .

✲**والثالث** ان الوجود ماهو الامناط الموجودية ، فتلك النسبة وجودات متكثرة فكيف يكون هذه الطريقة توحيدا خاصيا وقولا بوحدة الوجود مع انه توحيد عامي كطريقة القائلين بكثرة الوجود والموجود بخلاف طريقته قده . فهم لماقالوا بأصالة الماهية وهي مغايرة للوجود بحسب شيئية ذاتها فقد قالوا بالثاني في الوجود فلم ينجوا من الشرك الخفي . جعلنا الله تعالى من عباده المخلصين بل المخلصين وهو قده جعل المنسوب كالمنسوب اليه وجودا ، فلم يكن في الدار غير الوجود ديار .

ثم لايخفى ان بين الايراد الاول والثالث منافاة ، اذ مبنى الاول على ان الوجود الواجبي وجود الاشياء ، وبناء الثالث على ان وجوداتها امور اعتبارية . ويمكن دفع التنافي بان يقال عباراتهم في تقريب هذا المذهب مختلفة ، فربما يقولون مناط موجودية الاشياء الانتسابات وربما يقولون وجود زيد آله زيد فاحد الايرادين على احد القولين والاخر على الاخر فتامل . س ره .

والثاني : أنّ نسبتها إلى الباري إن كانت اتحادية ، يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهيات غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة متخالفة ، وسيجيء أن لاماهية له تعالى سوى الإنّية ، وإن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية ، وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما ، فيلزم أن يكون لكل ماهية من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها ، إذ لاشبهة في أنّ حقائقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فإنا كثيراً ما نتصور الماهيات ونشك في ارتباطها إلى الحق الأوّل وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات إذ يمكن أن يقال أنّ هوياتها لايغاير تعلقها وارتباطها إذ لايمكن الاكتناه بنحو من أنحاء الوجود إلاّ من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بيّن في علم البرهان و سنبين في هذا الكتاب إنشاءالله تعالى .

الثالث : أنّ وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضاً متكثرة كالموجودات إلاّ أنّ الموجودات أمور حقيقية، والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب ، وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات، فلافرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأنّ وجود الممكنات انتزاعي و وجود الواجب عيني لأنه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، إلاّ أنّ الأمر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبّر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك .
فالقول بأنّ الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي ، والموجود كلي متعدد دون الطريقة الاخرى لاوجه له ظاهراً بل نقول لافرق بين هذين المذهبين في أنّ موجودية الأشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودات ، سواءاً كان مابه الوجود نفس الذات أو شيئاً آخر ، ارتباطياً كان أولا، فإن أطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك ، وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الأشياء .

فصل « ٨ »

في مساوقة [(١)] الوجود للشيئية

ان جماعة من الناس ذهبوا إلى أنّ الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم، وهذا في غاية السخافة والوهن، فإنّ حيثية الماهية وإن كانت غير حيثية الوجود إلاّ أنّ الماهية مالم توجد لايمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية، إذ المعدوم لايخبر عنه إلا بحسب اللفظ، فالماهية مالم توجد لاتكون شيئاً من الأشياء حتى نفس ذاتها لأنّ كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها، إذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع، وإن كانت متأخرة عنها في الذهن، لأنّ ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما

---

(١) ان كان المراد بالشي : الشيء وجوده وهو الماهية كما مر في كلامه السابق أن اقسام الشيء معلومة الاسامي و اقسام الوجود مجهولة الاسامي ، فالمساوقة في ضمن المساواة في التحقق ، بمعنى أنه في أي نشأة تحققت الماهية تحقق الوجود الخاص ويدور أحدهما مع الاخر حيثما دار ، والا فالمساوقة بمعنى الاتحاد في الحيثية . ثم تحقيق تلك المساوقة انه قد مر أن للوجود حقيقة ، وأن تلك الحقيقة أمر واحد متفاوت بالشدة والضعف والوجوب والامكان ونحوها ، وان الا على من مراتبه الذى هو فوق التمام ولا نقص له بوجه من الوجوه ، هو الوجود الواجبي الذى لاماهية له ، وان ماسواه يلزمه حد ونقص ، فان حد الانسان أعني حيوان ناطق فقط حكاية عن نقص مرتبة وجوده، وكذا حد الحيوان أعني جسم ينمو ويتحرك بالارادة والحس فقط حكاية عن نقص وجوده، ولا شك أن نقص الوجود تبع له ، ولا تحقق له بدونه . ومن ذلك ظهر ماهو الحق في نزاع آخر بينهم أن مرتبة تحقق الوجود مقدمة على مرتبة تقرر الماهية أو بالعكس

ثم ان من دلائلهم على شيئية المعدوم أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلب الشيء عن نفسه محال .

والجواب : ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري بالضرورة الذاتية ، لا بالضرورة الازلية ، وسلب الشيء عن نفسه في حال العدم جائز ، اذ ليس حينئذ شيء بل معدوم بحت فهذا المذهب في غاية السخافة ، اللهم الا أن يكون مرادهم تصحيح اثبات العلم الازلي اذ المنفي لاشيء محض ، لا انكشاف ولاتميز في الازل به ، ولا وجود عيني ولا ذهني للاشياء هناك ، والالزم الكثرة في ذاته تعالى ، ولزم قدم الاشياء ، فيكون لها تقرر و ثبوت . وهذا أيضاً باطل اذ لايجب أن يكون لها ثبوت منفكة عن كافة الوجودات بل ثبوتها تابعة لوجود ذاته تعالى كما هو مذهب الصوفية ــ س ره .

علمت والموصوف من حيث أنه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف . فاحتفظ بذلك فإنه نفيس. وقالوا أيضاً إنّ الصفات ليست موجودة ولا معدومة ، ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة ، والصفة لاتعلم وسلّموا أنّ المحال منفي ، وأنه لاواسطة بين النفي والإثبات .

وربما أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت، على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن، وعلى نفس الوجود وعلى أمر ليس بموجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالاً وكأنّ هذه الطائفة من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب، وإما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنية ، فإن عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل ، جاز أن يكون الشيء ثابتاً في العقل معدوماً في الخارج، وإن عنوا غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا به .

و مما يوجب [١] افتضاحهم أن يقال لهم : إذا كان الممكن معدوماً في الخارج فوجوده هل هو [٢] ثابت أو منفي ، فإنه باعترافهم لايخرج الشيء من النفي والإثبات فإن قالوا : وجود المعدوم الممكن منفي ، وكلّ منفي عندهم ممتنع ، فالوجود الممكن يصير ممتنعاً وهو محال وإن قالوا : إنّ الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء ، فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود ، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال. فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لايصح أن يقال لها إنها شيء فإنّ الشيئية ثابتة لها . وإن التزم أحد

---

(١) هذا وكذا ماذكره الشيخ الاشراقي أخيراً مبني على ماهو المشهور منهم أن اكثرهم قائلون بتقرر الماهيات في العدم و ثبوت الحال جميعاً ، كما قال الكاتبي : انهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع أنها حاصلة للذات في حالتي الوجود والعدم . وكما قال المحقق الطوسي : انهم عللوا اختلاف الذوات المعدومة بالاحوال ، فيكون الحال عندهم صفة للشيء ليست موجودة وليست معدومة ، والا فعلى التعريف المشهور للحال أنها صفة للموجود ليست موجودة ولا معدومة يكون الحال كالصفات الانتزاعية للموجودات في حال وجودها ويكون الوجود حالا للموجود في حال الوجود وثابتا له حينئذ لاللماهية في حال العدم والا لم يكن صفة للموجود ـ س ره .

(٢) الترديد للتسجيل على الخصم ، والا فهو ثابت عندهم لكونه صفة وليست موجودة والا تسلسل ، ولا معدومة والا اتصف الشيء بنقيضه ـ س ره .

على هذا التقدير بأنه لايصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء وقد قال بأنه شيء، وكذا الإمكان [1].

ثم إنهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في أنها ذوات إلى صفات نفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في أنها صفات إلى فرض قسم ثالث يفترق بها ويتمادى الأمر إلى غير النهاية، ويتبين أنه إذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء وتبيّن عليهم أنّ الصفة مخبر عنها كما أنّ الذات مخبر عنها.

ومن هذا القبيل جماعة أيضاً تحاشوا أن يقولوا أنّ الباري موجود أو معدوم، لكون [2] اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك، وما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجلّ الألفاظ المطلقة في وصفه تعالى بل كلها إنما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي تكون أعلى وأشرف مما وضعت الأسامي بإزائها فكما أنّ المراد من السمع والبصر السائغين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي، لتقدسه عن الجسمية و الآلة، فكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة معانيها في حقه تعالى أعلى و أشرف مما يفهمه الجمهور، وليس لنا بدّ من وصفه و إطلاق لفظة من هذه الألفاظ المشتركة المعاني، مع التنبيه على أن صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة. هذه في صفاته الحقيقية. وأما السلوب والاعتبارات فلايبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعة بإزائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية.

وأما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالى بأنه يلزم منه كونه تعالى مشاركاً للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرد التعطيل فإنه لايصح حينئذ أن

---

(١) أي كالشيئية فنقول هو ثابت لكونه صفة، فان منعوا اتصاف الشيء بالثابت فلا يمكن أن يقال له ممكن، فان التزم ذلك فليس بممكن، وقد قال انه ممكن بعين ماذكره - س ره.

(٢) وهو تعالى فعال مطلقا أو لكون وجوده عين ذاته، والموجود معناه ذات له الوجود. والاول منقوض بالمعبود والمحمود ونحوهما. والثاني بكل الاسماء الحسنى. مع انه قد ورد في الشرع اطلاق الموجود، مثل انا جيك يا موجود في كل مكان لعلك تسمع ندائي - س ره.

يقال: إنه حقيقة أو ذات أو شيء من الأشياء وإلاّ لـزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات و الشيء، فإذا لم تكن شيئاً يكون لاشيئاً لاستحالة الخروج عن السلب والإيجاب، وكذا الهوية والثبات والتقوّم و أمثالها، فينسدّ باب معرفته و وصفه بصفات جماله ونعوت كماله.

والعجب أنّ أشباه هولاء القوم، ممّن يعدّون عند الناس من أهل النظار. وهذا هو العذر في إيرادنا شيئاً من هوساتهم في هذا الكتاب، إذ العاقل لايضيّع وقته بذكر هذه المجازفات وردّها. و ذكر صاحب الإشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ماتهو سوابه من شيئية المعدوم و إثبات الواسطة: و من العجب أنّ الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم، فلايفيد الفاعل وجود الوجود، مع أنه كان يعود الكلام إليه ولايفيد ثباته فإنه كان ثابتا في نفسه بإمكانه، فما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً، فعطلوا العالم عن الصانع. قال: وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الإسلام و مالوا إلى الأمور العقلية و ماكانت لهم أفكار سليمة ولاحصل لهم ماحصل للصوفية من الأمور الذوقية، ووقع بأيديهم مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أنّ كل إسم يوناني فهو إسم فيلسوف، فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا إليها وفرّعوها، رغبة في الفلسفة، وانتشرت في الأرض وهم فرحون بها، وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الأشياء. إلاّ أنّ كلهم إنما غلطوا بسبب ماسمعوا من أسامي يونانية لجماعة صنفوا كتباً يتوهم أنّ فيها فلسفة و ماكان فيها شيء منها، فقبلها متقدموهم و تبعهم فيها المتأخرون، وماخرجت الفلسفة إلاّ بعد انتشار أقاويل عامة يونان و خطبائهم وقبول الناس لها.

فصل «٩»

في الوجود الرابطي

إطلاق الوجود[1] الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين:

(١) عبارته ره في هذا الفصل لايخلو عن اندماج، وسيأتي فصل آخر في معناه تبين فيه حقيقة أمر الوجود الرابط والرابطي، ونورد هناك مايتضح به حقيقة الحال، وما يتفرع عليهما من الاصول الطبية، فانتظر - ط.

أحدهما مايقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل[1] في مباحث المواد الثلاث وهو مايقع رابطة في الحمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود . و قد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا ثم تحققه في الهليات البسيطة أم لا ، والحق هو الأول في الأول والثاني في الثاني والاتفاق [2-3] النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لاينافي التخالف النوعي في معانيها [4] الذاتية و مفهوماتها الانتزاعية ، كما سيتضح لك مزيد إيضاح . على أن الحق [5-6] أن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ .

---

(١) صفة مايقابل فالو جوب ومقابلاه كيفيات لهذا الوجود . وتلخيص المقام أن الوجود رابط ومحمولي ، والرابط هو ثبوت الشيء للشيء و هو مفاد كان الناقصة ، كقولنا البياض موجود في الجسم أوالجسم كائن أبيض أوبحذف الرابطة وتكون القضية ثنائية ، ففي جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهومية ، وهو الوجود لافي نفسه ، فهو معنى حرفي لايخبر عنه . وقولنا هذا من قبيل قولنا من للابتداء وفي لايخبر عنه ، اذلو اخبر عن هذا الوجود لزم الانقلاب .

ثم انه رابطة في الحمليات الايجابية ، واما السوالب ففيها سلب الرابط ، كما سيتحقق أن الكيفيات في السوالب أيضاً كيفيات للنسب الايجابية والجهات متحدة ، وهو مغاير للنسبة الحكمية فانها في كل العقود ، بخلاف هذا الوجود فانه في الموجبات غير الهليات البسيطة . و يسميه المصنف قده تبعا لأستاده في الافق المبين بالوجود الرابط صونا من الغلط فقد جعل المحقق اللاهيجي في بعض كتبه وجود الاعراض رابطيا مفاد كان الناقصة ، فخلط بين الرابطين ، فلا تغفل . والمحمولي هو وجود الشيء في نفسه و مفاد كان التامة ، فاما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل أوالجسم، و اما لا لنفسه كوجود الاعراض ، و يسمى الثاني الرابطي و الاول الوجود في نفسه .

ثم الوجود في نفسه لنفسه ، اما أن يكون بنفسه كوجود الواجب، واما أن يكون بغيره كغيره من الجواهر الغير الحالة ـ س ره .

(٢) اى الاتفاق بحسب السنخ اذلا نوع للوجود وليس كلياً ـ س ره ـ

(٣) اشارة الى انهما واحد بحسب السنخ والحقيقة، مختلف باعتبار ان الوجود المحمولى خارج عن المقولات رأساً بالذات ، و ما يقابله هو احدى المقولات العشرة أعني مقولة الاضافة و هى من المعقولات الثانية ، والمعقولات الثانية لها نحو تحقق ضعيف و بحسبه تكون من سنخ حقيقة الوجود المحمولي، تأمل فانه لطيف دقيق ـ س ره.

(٤) أى الماهيات المنتزعة عن مراتب تنزلاتها بالذات ـ س ره .

(٥) فان الوجود الرابط حين كونه رابطاً لم يكن بهذا الاعتبار وجوداً ولا شيئاً من الاشياء ، فان اطلق عليه الوجود و حاله هذه ، فهو من اشتراك اللفظ فقط

والثاني ماهو أحد اعتباري وجود الشيء إلذي هو من المعاني الناعتية، وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه، ولكن على أن يكون في شيء(٧) آخر أو له أو عنده، لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا، وجملة المفارقات لا بمداعية في الفلسفة المشهورة فإن وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة عندنا وعندهم ؛ لكنا نقول بأن لا جهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطاً إلى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجوداً لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجود ان و يختلف

و هو الحق . ثم ان التفت اليه العقل و قصده بالحكم عليه أو به انقلب وجوداً محمولياً كما هو شأن المعاني الحرفية ، حين كونها روابط وادوات ليس شيئاً من الاشياء المحصلة التامة ، و اذا صارت منظوراً اليها معقولة بالقصد محكوما عليها أو بها انقلبت اسمية استقلالية ، انقلاب الناقص الى التام والقوة الى الفعل ، ففرق بين كون الشيء شيئاً او قوة على شيء ، اذ القوة بما هي قوة ليست شيئاً من الاشياء أصلا الا باعتبار آخر غير كونها قوة كما سيجيء تحقيق ذلك من المصنف بعد عدة ورقات عند بيان كون السواد من المعاني العقلية ـ ه ره.

(٦) اذ لو كان الاتفاق في معنى آخر لحمل عليه فيلزم الانقلاب . لعل مراده أنه لما كان بينهما غاية التباعد ، كاد أن يكون كالمشترك اللفظي كما مر نظيره في اتصاف الماهية بالوجود و الا كان خلاف التحقيق الذي عنده و أشار اليه هاهنا أيضاً بقوله في معانيها الذاتية ، و أوضحناه غير مرة ، كيف و هو قده قد حقق في هذا السفر ، ان الانتزاعيات والاضافات و اعدام الملكات لها حظوظ من الوجود ، و قال : بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء في بحثهم عن المعقولات الثانية والاعراض النسبية ، مع أن شأنهم البحث عن الاعيان الموجودة ، فهو يقول : وجود الروابط والاضافات بنحو النسبية و ان لم يوجد بنحو الطرفية والنفسية والاستقلال ، كيف ولو لم تكن موجودة بهذا النحو ؟ لم يكن فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة كما لا يخفى ، بل لو لم يكن هذا الوجود الرابطي الا في الذهن لكفى ، اذ الوجود سنخ واحد وان كان ذهنياً و خارجياً ، أو في غاية الشدة و نهاية الضعف ، والاولى أن يقال: كلامه في تخالف المفهومين بما هما مفهومان و بما هما كالماهيتين لذينك الوجودين الرابط والمعلول، لا أن الوجودين لا جهة اتفاق بينهما، اذ ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاتفاق ، فهو وجود آخر بنحو النسبية يلحق الوجود الناعتي للبياض بعد تماميته ، فانك أولا تتصدى لاثبات عينية البياض مثلا و انه من الطبايع الموجودة في العين، فتعقد عقداً هلياً بسيطاً ، ثم بعد ما فرغت من ذلك تتصدى لان له وجوداً رابطاً للعاج مثلا يلحق البياض بالنحو المذكور، أو يلحق وجود جسم العاج ، و هذا الالحاق تارة بالمحمول وتارة بالموضوع انما هو بالاعتبار ـ س ره .

(٧) كوجود السواد في الجسم؛ أو له ، كوجود المعلول للعلة ؛ أو عنده، كوجود

النسبتان وهم لا يقولون به إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي ، وعندهم إما نفس الماهيات كما في طريقة الرواقيين أو اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فإذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه أن تباين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل إنه أحد[1] اعتباراته التي عليها إن كانت ، وأما الوجود الرابطي الذي هو إحدى الرابطتين في الهلية المركبة ، فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه ؛ وفي قولنا البياض موجود في الجسم ، اعتباران: اعتبار تحقق البياض في نفسه وإن كان في الجسم، وهو بذلك الاعتبار محمول لهل البسيطة ، والآخر إنه هو بعينه في الجسم ، وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه، وإن كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية ، وإنما يصح أن يكون محمولا في الهل المركبة ، و مفاده أنه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل الجسم.

ثم وجود الشيء الناعتي بعد أن يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين : تارة ينسب إلى ذلك الشيء فيكون من أحواله ، وتارة إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض، فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت . وعلى قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود في نفسه أيضاً بالاشتراك العرفي على معنيين: أحدهما بإزاء الوجود الرابطي بالمعنى الأول، ويعمه ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما لغيره كوجود الأعراض والصور وهو

✿ المعلوم عند النفس كذا في الافق المبين ، والغرض من هذا التقسيم الثلاثي الاشارة الى موارد استعمال الوجود الرابطي وانه غير مختص بالاعراض ، فانه يستعمل في وجود الصور الحالة في المواد ، و في وجود المعلول للعلة ، و في وجود العقل الفعال للنفس، و في وجود الحق المتعال للعالم حيث يتكلم في الغايات ، فعندنا ان العندية مثل وجود العقل الفعال للنفس، لا مثل وجود المدركات الجزئية للنفس، لان ادراك الجزئيات لما كان بالانشاء فهو من قبيل وجود المعلول للعلة . وكون وجود الجواهر رابطياً بل رابطاً بالنسبة الى وجود القيوم تعالى كما قال قده لا ينافي كونه نفسياً بالنسبة الى مادونها و فيما بين انفسها. والحق ان رابطية كل الوجودات بالنسبة الى وجود القيوم بذاته اضافة اشراقية ليست كرابطية النسب المقولية . والنسبة بين الرابطين كالنسبة بين الوجود الحقيقي والانتزاعي ـ س ره.

(١) وهي تحقق الشيء في نفسه من غير أن يكون نعتاً كوجود الجوهر، وتحققه على أن يكون نعتاً كوجود العرض بملاحظة النعتية والنفسية، أو هي أقسامه الثلاثة أعني في نفسه فقط ، و في نفسه ولنفسه ، ثم في نفسه و لنفسه و بنفسه كما مر ـ س ره.

الوجود في نفسه لا لنفسه، والآخر بإزاء الرابطي بالمعنى الأخير، وهو ما يختص بوجود الشي لنفسه ولايكون للنواعت والأوصاف .

والحاصل أنّ الوجود الرابطي بالمعنى الأوّل مفهوم تعلقي لايمكن تعقّلها على الاستقلال ، وهو من المعاني الحرفية ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن ، و يؤخذ معنى إسميّاً بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولي. نعم ربما يصح[1] أن يؤخذ نسبيا غير رابطي . وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه ، وإنما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهية موضوعه ، فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو، فيكون معنى إسميّا بخلاف الإضافات المحضة و النسب الصرفة و هذه[2] الأقسام متأتية في العدم على وزان ماقيل في الوجود ، وكثيرا مايقع الغلط من اشتراك اللفظ ،فلو اصطلح على الوجود الرابط لأول الرابطين ، والرابطي للأخير ، وبإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين،والوجود في نفسه للأخير ،وكذا في باب[3] العدم يقع الصيانة عن الغلط .



(١) كما في المركب التقييدي ـ س ره.

(٢) هذا بحسب القسمة البدوية ، والا فيجيء منه ره أن العدم لا يتحقق فيه الرابط ـ ط.

(٣) لكن العدم الرابط هاهنا عدم الربط ، فهو من باب اطلاق الحملية والشرطية و نحوهما في السوالب ـ س ره.

المنهج الثاني

في أصول[1] الكيفيات، وعناصر العقود، وخواص كل منها، وفيه فصول.

فصل «١»

في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع والحقّ والباطل.[2] إنّ من المعاني التي ترتسم النفس بها ارتساماً أوّلياً هو معنى الضرورة[3] واللاضرورة، ولذلك لما تصدّى بعض الناس أن يعرّفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً تنبيهياً عرّفها بما يتضمن دوراً، فعرّف الممتنع بأنّه ليس بممكن ثم عرّف الممكن بما ليس بممتنع، وهذا دور ظاهر. وعرّفوا أيضاً الواجب بأنه الذي يلزم من فرض عدمه محال، و الممكن بأنّه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال، وهذا فاسد لا لما توهمّه بعضهم من أنّ هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن. فإنّ المراد[4] منه الممكن العامي، وما عرّف بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصي، فلا يلزم الدور من هذا الوجه، بل من أجل[5] أنّ من عرّف الممتنع بما يجب أن لا يكون، عرّف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دورياً. فهذه الأشياء يجب أن يؤخذ من الأمور البيّنة فإنّ الإنسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين، مفهوماً أقدم من الضروري و اللاضروري فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوباً، وإذا نسبها إلى العدم يكون

---

(١) القوم و ان كثروها بالانقسام الى الضرورة الذاتية والازلية والوقتية و المنتشرة و غيرها من الجهات، الا أن اصولها ثلاثة، ثم انها كيفيات للوجود الرابط أعني ثبوت الشيء للشيء، ولهذا اردف مبحثه بمبحثها - س ره.

(٢) هو الامكان والامتناع - س ره.

(٣) أي ضرورة الوجود أو العدم فيشمل الوجوب والامتناع - س ره.

(٤) و قد يجاب بأن الممكن الخاص عبارة عن امكانين عامين، و ظاهر أن الامكان العام اذا كان معلوما لم يحتج الامكان الخاص الى تعريف على حده بل يكفي فيه أن يقال: انه امكانان عامان، فاحتياجه الى التعريف لاجل عدم معلومية الامكان العام، فتعريفه بالمحال تعريف للامكان العام فاذا فرض تعريف المحال بالامكان العام كان دوراً فتامل - س ره.

(٥) وجه الفساد في تعريف الممكن، أن المحال المأخوذ في تعريفه مجهول، لان تعريفه دوري لتوقفه على معرفة الوجوب المتوقفة على معرفة المحال - س ره.

امتناعاً، وإذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص. على أنّ التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر وهو أنّ مفهوم الواجب ليس[1] مايلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال، وليس لأجل محال آخر يلزم بل قد[2] لايلزم محال آخر أولايكون مايلزم أظهر ولا أبين من نفس فرض عدمه. وكذا الكلام في الممتنع فإنّ المحال نفس الممتنع لامايلزم من فرض وجوده فيكون تعريفاً للشيء بنفسه. و على هذا السبيل معنى الإمكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كمانبّهناك عليه سابقاً. وإن اشتهيت أن تعرّف شيئاً من هذه المعاني الثلاثة، فلتأخذ الوجوب بيّناً بنفسه، كيف وهو تأكّد الوجود والوجود أجلى من العدم لأنّ الوجود يعرف بذاته و العدم يعرف بالوجود بوجه ما، ثم تعرّف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب.

ثم اعلم أنّ القوم أولّ ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة، نظروا إلى حال المهيات الكلية بالقياس إلى الوجود و العدم بحسب مفهومات الأقسام، من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان، فوجدوا أن لامفهوم كلياً إلاّ وله الاتصاف بأحد منها، فحكموا أولا بأنّ كل مفهوم بحسب ذاته اما أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئاً منهما فحصل الأقسام الثلاثة: الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته، وأما احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود و العدم جميعاً فيرتفع بأدنى الالتفات. وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقلياً ثمّ لماجاؤا إلى البرهان وجدوا أنّ احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي، وإن خرج من التقسيم

---

(١) والا صدق التعريف على المعلول الاول، فانه أيضاً مايلزم من عدمه محال هو عدم الواجب تعالى، ولكن نظره قده الى عدم حمله على المعرف خاصة من غير تعرض لعدم مانعيته من دخول الغير - س ره.

(٢) كالدور فقد قال المحقق الخفري: انه اذا فرض عدم الواجب تعالى يكون طبيعة ما وجود ماموقوفة على طبيعة ايجاد ما وبالعكس، فيلزم الدور. واعترض المصنف عليه بأن الدور بين الطبيعتين لاضير فيه، وهل هو الا كشبهة البيضة والدجاجة فلايلزم محال من عدمه. وان لزم لايكون مايلزم أظهر وأبين من نفس عدمه، لان اثبات محالية هذا اللازم - كالتسلسل - دونه خرط القتاد، بخلاف محالية عدم الواجب تعالى فانه محال بنفسه. فكما ان كل وجود لابدأن ينتهي الى وجود الواجب بالذات، كذلك كل ممتنع لابد ان ينتهي الى ممتنع بالذات هو عدمه تعالى - س ره.

في أول الأمر، فوضعوا أولا معنى الواجب على ذلك الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير. وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلية والنفسية، والطبايع الجسمية، ونسبة العلية والإفاضة والآثار إليها أولاً، ثقة بما بيّنوا في مقامه أن لا مؤثر في الوجود إلا الواجب وإنما ينسب العليّة والتأثير إلى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من أجل أنها شرائط ومعدّات لفيض الواحد الحق وتكثّرات لجهات جوده ورحمته. ونحن أيضاً سالكوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكنا أولا مسلك القوم في أوائل الابحاث وأواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات. لئلا تنبوا الطبائع عما نحن بصدده في أول الأمر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقاً بهم، فكما أنهم غيّروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم، فكذلك نحن غيّرنا معنى الممكن في بعض ماسوى الواجب عما فهم الجمهور كما ستقف[1] عليه

فالتقسيم الأقرب[2] الى التحقيق ما يوجد في كتبهم أن كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر اليه عما عداه، فلا يخلو إما أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه أم

(١) من أن امكان الوجودات الامكانية، هو افتقارها الذاتي الذي هو كونها اموراً تعلقية حيثيات ذواتها في أنفسها. وهي عين التعلقات والارتباطات لا أنها أشياء لها التعلق والارتباط. والضرورة هي تأكد الوجود، والامتناع هو تأكد العدم، والامكان هو سلب التأكدين، فهو أمر بين الامرين ليس بتأكد الوجود ولا العدم، وهو اى الامكان بهذا الاعتبار يقبل الشدة والضعف بحسب القرب والبعد من الطرفين وعنهما - نوره

(٢) يرد عليه أولا أن هذا التقسيم يفيد انقسام الموجود الى واجب الوجود بالذات وغيره من الممكنات وجوداً أوماهية، فلا يبقى محل لتقسيم الواجب ثانياً الى الواجب بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير وهو ظاهر.

وثانياً ان المراد بالموجود في المقسم لابد أن يكون هو الاعم من الوجود الموجود بنفس ذاته والماهية الموجودة بالوجود، ولابد أن يكون المراد بانتزاع الوجود حينئذ الحكم بالاستقلال بالموجودية بنفسه أو بغيره، والا فالانتزاع بمعنى وجدانه موجوداً ثابت في جميع الاقسام، ولا أقل في الوجود الواجبي والوجود الامكاني، فان الوجود عينهما جميعاً بناءً على التشكيك والواجب حينئذ في تقرير التقسيم أن يقال ان كل موجود مستقل بالوجود عند العقل اما أن يستقل به بذاته أو بغيره، والاول

لايكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك فالأول هو مفهوم الواجب لذاته، الحق الأول ونور الأنوار على لسان الإشراق، الوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لايكون ممتنعاً لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممكناً سواء أكان ماهية أو آنية، إلا أن موجودية الماهيات بانضمام الوجود إليها، وانصباغها به، وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام، كوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوابل بل بتطوره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال، وإلى القيّوم الجاعل على نحو القيام والنزول، والتشعشع، والالتماع، والتجلي، والفيض والرشح إلى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدء انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته، هو نفس ذاته بذاته، بلا ملاحظة جهة أخرى واعتبار أمر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية أو الانتزاعية التعليلية أو التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية أخرى انضمامية اتحادية إذا أريد به الماهية أو ارتباطية تعلقية إذا أريد به نحو من الوجود وإذ سينكشف لك بنحو البرهان أن موجودية الممكن ليست إلا باتحاده مع حقيقة الوجود، كما أشير إليه وأن مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً إليه، ومناط الواجبية ليس إلا الوجود الغني عما سواه، فإمكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لاضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي، وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها، فحقائقها حقائق تعلقية، وذواتها ذوات لمعانية لااستقلال لها ذاتاً ووجوداً، بخلاف الماهيات الكلية فإنها وإن لم يكن لها ثبوت قبل

✿هو الواجب والثاني هو الممكن . ويخرج من التقسيم حينئذ الوجود الرابط لعدم استقلاله بالوجود عنده ولو مع انضمام متعلقه من الطرفين. هذا وأخذ الموجود في المقسم على نحو يشمل الرابط وطرفيه جميعاً اشكال آخر على التقسيم ، ويمكن دفع هذا الاشكال عن التقسيم بتقرير آخر ، وهو ان يقال أن كل مايصفه العقل بانه موجود بنحو ما ، اماأن يكون متعلق الوجود بغيره أولا الاول الممكن والثاني الواجب .

وثالثا ان التقسيم على هذا النحو يعود بالحقيقة الى تقسيم الوجود الى المستقل والرابط ، من غير أن يحال بمعنى الامكان والوجوب من جهة كونهما مادتين للقضايا المؤلفة ـ ط.

الوجود إلا أنها أعيان متصورة بكنهها مادام وجود اتها ولو في العقل، فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي أزلا وأبداً، وليست حقائقها حقائق تعلقيّة فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بأنها هي هي وأنها ليست إلا هي وأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا متقدمة ولا متأخرة، ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول.

وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب إليها مجازاً عند العرفاء، [١] بنعت من النعوت إلا بأنها هي هي لا غير، بخلاف الوجودات فإن حقائقها تعلقيّة لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنها هي هي إذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية، ومع هذا فإنها عينيات صرفة بلا إبهام، ووجودات محضة بلا ماهيات، وأنوار ساذجة بلا ظلمة، وهذا مما يحتاج تصورها إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة، ولهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل، لأن إدراكها يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقريحة ثانية، فكما أن الماهيات [٢] الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بماهياتها إلا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية، فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفاقرة الذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوّم له من مباديه الوجودية ومقوماته الفاعلية. ومن تعمّق تعمقاً شديداً فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان أنّ الحد والبرهان متشاركان في الحدود، وأنّ الحدّ [٣] الأوسط في البرهان بعينه هو

---

(١) متعلق بقوله محكوما عليها ـ ه ره.

(٢) يعني ان الماهيات الكلية المركبة كالانسان والفرس مع كونها اعيانا متصورة بكنهها، اذا قطع النظر عن مفهومها لم تبق، مع أن هنا شيئا وشيئا مكيف في الوجودات مع قطع النظر عن مقومها الوجوبي؟ والحال ان هنا شيئا وربط شئي والربط لا حكم له في نفسه ـ س ره.

(٣) أي العلل المأخوذة فيه، لان الوسط كما قال الشيخ ما يقرن بقولنا لانه وهو بعينه وشخصه هو الحد المتأخر أي حقيقة الشيء، لان الفصل هو الصورة، وشيئية الشيء بصورته، كما قال الشيخ: صورة الشيء ماهيته التي هو بها هو. وهذه العبارات الثلاث متقاربة، و قد مر البيان المنطقي والالهي فتذكر. وأما البيان المناسب لمذاق الالهيين كقول المعلم أن الجواب عما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد، فهو ان علة الوجود المقيد المحدود

الحد المتأخر الذي هو الفصل[1] في الحد، وما ذكره المعلم الأول في اثولوجيا أن الجواب عما هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد، يجد إشارة لطيفة غامضة بل واضحة إلى صحة ما قلناه

وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهية أو الوجود ليس إلا من تعملات النفس وتصرفاتها .

وقد تبين مما ذكر من معنى الإمكان والوجوب أن ما حقه في نفس ذاته الإمكان والافتقار لا يصح أن يقتضي وجود ذاته لا تاماً و لا ناقصاً ، ولا ترجيح وجوده وعدمه سواء بلغا حد الوجوب أولا ، فإذن تجويز كون ذات الممكن مقتضياً لرجحان الوجود وأولويته رجحاناً متقدماً على وجوده وأولوية باعثة لتحققه، إنما نشأ من الغفلة عن كون

✿ كوجود زيد هو الفيض المقدس ، فان ظهوره منطو في ظهوره، كانطواء أنوار الكواكب تحت نور الشمس بوجه ،وحقيقته ايضا هو لانه تمامه ،وشيئية الشيء انما هي بتمامه لا بنقصه، ولهذا قال في اوايل كتابه المبدء والمعاد : اما عند المعتبرين من المشائين فيشبه ان يكون حيثية فاعلية الفاعل لوجود شيء داخلة في مصداق الحكم على ذلك الشيء بالوجود .
و قال في بحث مراتب العقل النظري منه : اولعلك تقول اذا كان كل هيولى اولى قوة محضة و امكانا صرفا و ابهاماً محضة ، فما الفارق بين الهيوليات ، فانهم ذهبوا الى ان لكل واحدة من صور الافلاك الكلية هيولى خاصة ، سوى هيولى العناصر ؟ ثم اجاب بأن الفرق بين الهيوليات انما كان بعللها، فان تحصلاتها بالعلل القريبة منها كالعقول الفعالة بانضمام الصور الحالة ، وشركتها اياه في افادة المواد . ثم قال بعد كلام: ولك ان تقول بحسب التحليل من النظر ان تحصل الشيء بالفاعل القريب تحصل بأمر خارج ، ولكن يجب ان يتفطن بأن فاعل الشيء بمنزلة ذات الشيء بل اقرب منها الى ذاته ، فالتحصل بالفاعل ليس تحصلا بأمر خارج عن قوام الشيء انتهى .
والحاصل انه كما ان تحصلات الصور بعينها تحصلات الهيوليات واختلافها عين اختلافها ، واذا قيل ما الهيولى في نفس الامر صح ان يقال هي النار والهواء وغيرها من الصور كما يقال الهيولى مع المتصل متصلة ، و مع المنفصل منفصلة ، ومع الماء ماء ، و مع الهواء هواء ،وهكذا و الصورة شريكة لعلة الهيولى ؛ كذلك في كثير من الاشياء التي هي الوجودات الخاصة بالنسبة الى الفيض المقدس ،وعلى اصطلاح بعض العرفاء حيث يطلق المادة على الفيض و الوجود المنبسط ، كما يجيء في بحث العلة والمعلول من هذا الكتاب ، كان فيما نحن فيه تحصل الصورة بالمادة بعكس الهيولى و الصورة على اصطلاح الحكماء ويجوز ان يراد بكثير من الاشياء المفارقات النورية ؛ حيث انها ليست لها الا علة الوجود لتجردها عن المادة والصورة، فقوامها بعلة الوجود فليس لها ماهو الا هي ، ولا فرق بين ان يحمل لم هو فيها على اللمية الفاعلية او اللمية الغائية لانهما فيها واحد - س ره .

(1) والفصل هو الصورة وصورة الشيء ماهيته التى هو بها ماهو ؛ على ما قاله الشيخ فصار ما هو ولم هو واحداً - ه ره .

الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلاً محضاً وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلاً.

وأيضاً لو اقتضى ذات ممكن مّا اولوية وجوده و رجحانه، لزم الترجيح من غير مرجّح لأنّه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصّص، فحيث اقتضى ممكن مّا اولوية وجوده وتخصّصه بمرتبة من مراتب الوجود، ولا يقتضي ممكن آخر اولوية وجوده وتخصّصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الآخر لبطلانهما في تلك المرتبة، يلزم ماذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصّص بلا مخصّص وأُشير إلى معنى الإمكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى **كل شيء هالك الاوجهه** إذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقيّة الوجود، فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود، وبهذه النغمة الروحانية قيل اهتزّت نفس النبيّ اهتزازاً علويّاً لاسفليّاً، حيث سمع قول لبيد.

ألا كل شيء ماخلا الله باطل و كل نعيم لامحالة زائل

وطربت طرباً قدسيّاً لاحسيّاً، وقال اللهم إلاّ أنّ العيش عيش الآخرة

وأما الحق[١] فقد يعني به الوجود في الأعيان مطلقاً، فحقيقة كل شيء نحو وجوده العيني، وقد يعني به الوجود الدائم، وقد يعنى به الواجب لذاته، وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الأعيان، فيقال : هذا قول حقّ، وهذا اعتقاد حقّ، وهذا الاعتبار من مفهوم الحقّ هو الصادق، [٢] فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الأمر، وحقّ باعتبار نسبة الأمر إليه وقد أخطاء [٣] من توهم أنّ الحقيّة عبارة عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد، والصدق نسبتهما إلى الأمر في نفسه، فإنّ التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسّف وأحقّ الأقاويل ماكان صدقه دائماً،

(١) اى المذكور في اول الفصل فله اربعه معان : المرادف للوجود المطلق بل مطلق الوجود، والوجود الدائم كوجود العقل، والحق تعالى شأنه ومطابقة القول بالفتح للواقع، وكذا مطابقة العقد الذى في القضايا المعقولة له ـ س ره.

(٢) و مرجعه الى ان الحق هو الوجود العيني، وانما يتصف به القول بدعوى ان مضمونه هو الوجود العيني، واما الصدق فهو مطابقة القول للخارج على اى حال ـ ط.

(٣) فجعل زيد قائم اذا كان قائما في الواقع، صادقا و الواقع حقا، و هذا تعسف لانه يكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه اذا قلنا هذا القول حق ـ س ره.

وأحق من ذلك ما كان صدقه أوليـاً ، وأول الأقاويل الحقة الأولية التي إنكاره مبنى كل سفسطة هو القول بأنه لا واسطة بين الإيجاب والسلب ، فإنه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل ، وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج ، وهذه [1] الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود . ونقاوة [2] ماذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مقابيح السوفسطائية أن يسأل عنهم إنكم هل تعلمون أنّ إنكاركم حق أو باطل أو تشكون ؟ فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور ، فقد اعترفوا بحقيـّة اعتقادها سواءاً كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيـّة في قولهم بإنكار القول الحق أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه ، فسقط إنكارهم الحق مطلقاً ، وإن قالوا : إنا شككنا ، فيقال لهم : هل تعلمون أنكم شككتم أو أنكم أنكرتم ؟ وهل تعلمون من الأقاويل شيئاً معيناً ؟ فإن اعترفوا بأنهم شاكّون أو منكرون ، وأنهم يعلمون شيئاً معيناً من الأشياء ، فقد اعترفوا بعلم ما وحقّ ما ، وإن قالوا : إنا لانفهم شيئاً أبداً ، ولانفهم أنا لانفهم ، ونشك في جميع الأشياء حتى في وجودنا وعدمنـا ، ونشك في شكنا أيضاً ، وننكر الأشياء جميعاً حتى إنكارنا لها أيضاً ولعلّ هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين ، فسقط الاحتجاج معهم ، ولا يرجى منهم الاسترشاد ، فليس علاجهم إلاّ أن يكلّفوا بدخول النار إذ النار واللانار واحد ، ويضربوا فإنّ الألم واللاألم واحد .

ذنـابة : قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب والممكن والممتنع

---

(١) اى الاحقية في التصورات انما هي للموجود بما هي موجود ، فانه أبده البديهيات واغناها عن التعريف فالتصديق ايضاً اوليتها باعتبار ه ـ س ره .

(٢) انما تعرض قبل الخوض في المسائل لهذا اذ ما لم يبطل مذهبهم لا يفيد البرهان شيئا . ثم انه وان نقاه الا ان فيه بعد شيئاً ، لانه اذا كان معنى قوله اوتشكون انكم تعلمون شككم بجعل كلمة ان مخففة من المثقله ، فلا يلائمه قوله فيما بعد وان قالوا اناشككنا ، وايضاً يلزم التكرار مع قوله فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم ، وان كان قوله اوتشكون مقابلا لقوله هل تعلمون ، فلا يلائمه الامور بصيغة الجمع وايضا لا يلائمه قوله اوالشك فيه كما لا يخفى لكن لاغبار عليه بان يجعل قوله وان قالوا اناشككنا الخ متفرعاً على القائل المطوى لقوله هل تعلمون ، ان جعلنا اوتشكون مفعولا وكلمة ان مخففة من المثقلة اومتفرعا على قوله او تشكون لجعله مقابلا لتعلمون ، وشكاً آخ مقدراً لتعلمون ، اذ الانكار بعد الشك غالبا فيدل عليه لفظ الانكار ولا تكرار على اى التقديرين ، لان شككتم وانكرتم من باب جعل المتعدى نازلا منزلة اللازم وفي الاول لم يكن كذلك ـ س ره .

قسمة حقيقيّة أو في مرتبتها إلاّ أنّ احتمال ضرورة طرفي الوجود والعدم أو الإيجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة القريحة. وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس إلى أيّ محمول كان ، فكلّ مفهوم إمّا أن يكون واجب الحيوانيّة أو ممتنعها أو ممكنها ، لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلي يتبادر الذهن إلى ما يكون بالقياس إلى الوجود ، فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان ، لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود .

وأما ماتوهمه بعض من أنّ هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى وإلاّ لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها ، فمندفع (١-٢) بأنّ اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبة الزوجيّة لا واجبة (٣) الوجود فاختلاف (٤) المعنى بحسب اختلاف المحمول لابحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة . وبعض (٥) أجلة أصحاب البحوث حيث لم يتفقه أنّ لازم الماهية كثبوت الزوجيّة للأربعة ، إنما ينسب بالذات

(١) والاولى ان يقال انكم ان اردتم بقولكم واجبة لذوات الماهيات ، سلمت الملازمة و منعنا بطلان التالي ، وان اردتم به واجبة لذوات اللازم منعنا الملازمة ـ س ره .

(٢) الدافع بهذا هو السيد الشريف في حاشية الشرح القديم ـ هره .

(٣) اي لاان الاربعة واجبة الوجود ، و الظاهر ان يقال لا ان الزوجية واجبة الوجود ، لكن لما استلزم وجوب الزوجية لذاتها وجوب الاربعة كذلك لكونها نعتا لايتحقق بدون المنعوت وكيفا مختصاً بالكم ولاسيما انها لازمة لماهية الاربعة قال ماقال ـ س ره .

(٤) قال في الشوارق يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته ، انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود ، لا لاجل التفاوت في المعنى انتهى يعني ان صاحب المواقف يريد ان الوجوب هنا مغاير من جهة وضع اللفظ للوجوب الذي هناك فيكون مشتركا لفظياً ـ ه ره .

(٥) هو المحقق الدواني وحاصل ما اجاب عما ذكره المتوهم وهو صاحب المواقف ، انه انما يلزم كون الزوجية واجبة لملزومها بذاتها ان كان ملزومها واجباً وليس فليس ، وهذا بناءاً على زعم هذا المحقق من ان لازم الماهية لازم كلا الوجودين ، وهذا غلط ، لان هذا ضم القسمين ، والوحدة معتبرة في الاقسام ، وحاصل رده قده ان لازم الماهية لازم لنفسها بلا مدخلية وجودها ، حتى لو جاز ثبوت المعدومات لكان لازماً لها فالظرفية في قولنا الاربعة زوج مادامت موجودة ظرفية بحتة ، فلايتوقف لزومها لا على وجود الاربعة ، ولا على جاعل الاربعة توقفا ذاتيا ـ س ره .

إلى نفس الماهية، ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهية إلاّ بالعرض في الطبائع الإمكانية الغير المتحققة إلاّ بالجعل، ولا على وجودها إلا بالعرض أيضاً من جهة أنها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود، لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهيات وحيثية الوجود لها على أن يكون القضيّة المعقودة لذلك الحكم وصفيّة، ظنّ أنّ كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظراً إلى ذواتها إنما يتصور إذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى مايوجدها. وظن أنّ (١) الضرورة في قولنا الأربعة زوج مادامت موجودة بالضرورة، ضرورة وصفيّة مقيدة بقيد الوجود؛ ولم يتميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتيّة الأزليّة كما في قولنا الله قادر، وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتيّة الصادقة حالة الوجود أي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة أليس بين الضرورة بالشي زمانية أو غيرها وبين الضرورة مادام الشيء كذلك، وبين الضرورة الأزليّة السرمديّة الذاتيّة فرق محصّل؟! فاتخذه سبيلا مستبيناً إلى تحصيل الضرورة الذاتيّة مع الوصف لا بالوصف، وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها المتأخرة، والفارق هو التقدم والتأخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والماهية، لا بحسب الطبع والعليّة المشهوريّة

فصل «٢»

في أن واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعاً وفي عدم العلاقة اللزومية

---

(١) يعني هاهنا امور ثلاثة الضرورة الازلية و الضرورة الذاتية في حال الوصف على سبيل الظرفية البحتة والضرورة بشرط الوصف وهي المشروطة والوصفية، فاختلط ولم يميز بين الذاتية والمشروطة، حيث جعل ضرورة لوازم الماهيات مشروطة بوجودها و جاعل وجودها، مع ان قيد الوجود محمول على الظرفية البحتة، ولا بين الضرورة الازلية والذاتية فى حال الوجود، حيث قال ان كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظراً الى ذواتها إنما يتصور الخ اذ لو ميز لم يقل بذلك فان اللازم واجب للمزوم نظراً الى ذات الملزوم ولا يلزم ان يكون ذلك الملزوم ضروريا أزليا، نعم لابد ان يكون عقد القضية ضروريا ذاتيا فحسب ـ س ره.

بين [١] واجبين لوفرضنا . كل مالا علة له في ذاته لايجب بعلة ، لأنك قد علمت أنّ مناط كون الشيء واجباً بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته ، مطابقا للحكم عليه بأنه موجود و محكياً عنه بذلك ، من غير حيثية أُخرى انضماميّة أو انتزاعيّة ، تقييدية [٢] أو تعليليّة ، فإنّ مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار آخر مطلقاً وهو الضروري الأزلي الدائم ، وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن مادام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت ، فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفيّة البحتة ، لا على تعليل الحكم أو تقييده به كقولنا الإنسان حيوان ، والإنسان إنسان ، ويقال: له الضروري الذاتي ، وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثيّة تعليليّة خارجة عن مصداق الحكم ، وقد يكون مع حيثية أُخرى غير الذات تقييديّة ، سواءاً كانت سلبيّة كزيد أعمى أو إضافية كالسماء فوقنا أو اعتبارية [٣] كزيد ممكن أو انضماميّة كزيد أبيض ، فصدق الموجوديّة على

(١) الحق ان المطلبين بديهيان ، وما ذكره منبه عليهما ، ومن فروعهما مسئلة بساطة الواجب تعالى حيث يقال : لو كان له اجزاء واجبات لم يؤد التركيب الى الوحدة ، اذ بين الواجبات امكان بالقياس ولاعلاقة حينئذ فكان كل واجباً على حدة بسيطاً هذا خلف و من فروعهما عدم جريان التسلسل في الواجبات ، كما سيأتي في دليل الشيخ الاشراقي على ان ماهية الواجب انيته من انه لو كان له ماهية كان لها افراد غير متناهية واجبة الوجود ، فلم يمكن ان يقال يلزم التسلسل لتكافؤها ـ س ره .

(٢) اذا قيد شيء بالحيثية فذلك على ثلاثة أنواع : أحدها أن يكون الغرض من التقييد بيان الاطلاق عن جميع ماعداه ، ويسمى هذا حيثية اطلاقية ، مثل مايقال الماهية من حيث هي حكمها كذا ، أي مع قطع النظر عن جميع ماعداها حكم نفسها كذا ، وفي الموقف التاسع من الالهيات الذى في فيضه و ابداعه تعالى ، جُعل المصنف الحيثية الإطلاقية قسمين ، وادرجها في الحيثية التقييدية ، نظراً الى ظاهر التقييد في التعبير . وغيره ثلث القسمة والثاني أن يكون الغرض من التقييد بيان علة الحكم للمقيد و يسمى حينئذ تعليلية ، كأن يقال الانسان من حيث انه متعجب ضاحك و الثالث أن يكون الغرض من التقييد أخذ المقيد مع القيد مجموعين ، فيسمى حينئذ تقييدية ، كأن يقال الجسم من حيث أنه سطح أبيض ، فاذا قيل الاسود من حيث السواد قابض لنور البصر ، فالحيثية تقييدية ، واذا قيل من حيث صنعة الصباغ قابض له فالحيثية تعليلية ـ س ره .

(٣) هذا من قبيل ذكر العام بعد الخاص ، فالمراد بما عدا الخاص ، اذ الثلاثة

الواجب الوجود من قبيل الضرورة الأزلية ، إذ معنى كون الشيء واجباً لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أيّ معنى كان وأية حيثيّة كانت غير نفس الذات ، يصدق عليه مفهوم الوجود والموجوديّة فحينئذ نقول: إذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها إلى علة موجبة خارجة عنها ، لايخلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها أو فرض ارتفـاعه عنها أو قطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها يبقى كونه مطابقاً لصدق الموجود و محكيا عنها بالموجودية أم لايكون، فإن كان الأوّل فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها ، لتساوى فرض وجوده وعدمه واعتباره ولا اعتباره ، وقد فرض كونه مؤثراً هذا خلف . وإن كان الثاني فلم يكن ما فرض واجباً بالذات واجباً بالذات ، فكلا الشقّين من التالي مستحيل ، وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم ، فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل ، فكلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته .

ومن هاهنا تبيّن أنه لايصحّ أن يكون لواجب الوجود علاقة لـزومية مع واجب وجود آخر لو فرضنا ، إذ العلاقة العقليّة إنما يتحقق بين أمور يكون بعضها علة موجبة لبعض آخر أو بين أمور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا واسطة أو بوسط. فإنّا نعلم أنّ الأمور التي ليست بينها علاقة العليّة و المعلوليّة والافتقار والارتباط بغير وسط أو بوسط ، يجوز عند العقل وجود بعضها منفكاً عن الآخر ، فإذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازماً ذاتياً و تكافئاً عقلياً ، يلزم معلوليّة أحدهما أو كلاهما ، فيلزم إمكان شيء من الواجب ، وهو ينـافي الوجوب الذاتي هذا خلف .

✿اعتبارية والانتزاعية في مقابل الانضمامية ، وتمثيله بزيد ممكن. بناءاً على كون الامكان بمعنى تساوى الطرفين اوجواز الطرفين والا فالامكان بمعنى سلب الضرورة يناسب الحيثية السلبية ، و نظره عند قوله من غير حيثية أخرى انضمامية اوانتزاعية الى مجرد نفي الحيثيات ، والا فالا ولى تقديم التعليلية والتقييدية على الانضمامية والانتزاعية، كما فعل عند التفصيل بأن يقال من غير حيثية اخرى تعليلية او تقييدية ، انضمامية او انتزاعية، سلبية او ثبوتية ، اضافية اوغير اضافية «س ره» .

طريق آخر: لوكان بين الواجبين تلازم ، لزم اجتماع (١-٢) وجودين معاً في ذات واحدة ، والملازمة تظهر بأدنى تأمل، وكذا بطلان اللازم ، فالذات الواجبيّة بماهي واجبية لايعرض لها الوجوب بالقياس إلى مالايحتاج إليه ، سواءاً كان واجباً أو ممكناً (٣) كمالايعرض لهاالوجوب بالغير. ولايأبى (٤) طباع مفهوم الواجبيّة عن أن يكون للواجب إمكان بالقياس إلى الغير وللغير إمكان بالقياس إليه ، إلاّ إذالوحظت بينهما علاقة العليّة والمعلوليّة و ارتباط الايجابي والوجوبي ، وشيء من ذلك لايتحقق بين الواجبين كما علمت ، فلو فرض وجود واجبين لايكون بينهما معيّة ذاتيّة ولا علاقةلزوميّة بل مجرد صحابة اتفاقيّة ، يثبت لكل منهما إمكان بالقياس إلى الآخر. والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الآخر، لايكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقران (٥) إلى ثالث جامع بينهما موقع الإضافة ، كما فصّل في كتاب البرهان حيث تبين فيه كيفيّة تحديد كل منهما و إنه يجب أن لا يؤخذ فيه المضاف الآخر

(١) وجود بالذات لوجوبه، ووجود بالغير لمكان التلازم -س ره .

(٢) يعني ان احدالوجودين بالذات ، والاخر بالغير لمكان التلازم - ن ره .

(٣) يكون معلولا لواجب آخر ، واما الممكن المعلول لهذاالواجب فهو وان لم يقتض وجوده لكنه يستدعيه - س ره .

(٤) لان الامكان المنافي للوجوب الذاتي هوالامكان الذاتي ، فلايأبى نفس مفهومه الامكان بالقياس ، نعم يأباه اذا تحقق بينهما تلازم و هو بين الواجبين محال - س ره .

(٥) اعلم أنه قديحصل التكرار في التعريف لاجل الضرورة مثل تحديد الاضافات فان كل واحد من المتضائفين لماكان العلم به مع العلم بالاخر لتساويهما في المعرفة والجهالة مع وجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف ، وجب أن يعرف بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضائفين ، ليتحصلا بسبب ذلك معاً في العقل، و تخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما ، ومثاله ما ذكره الشيخ في تعريف الاب : وهوأنه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك . الحيوان هوالاب ، والاخر من نوعه هو الابن ، لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة ، وتولده من نطفته سبب كونهما متضائفين ، و قولنا من حيث هو كذلك تكرار لمامضى ، وهوضروري ، لانه الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان المذكور به ، لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الجهة ، فالتكرار مع كونه منهياً في الحدود، هنا واجب ، والالامكن صدقه على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة صفة الابوة لكن المقصود تحديد الذات مع الصفة - س ره .

بل إنما يوخذ في التحديد السبب الموقع للإضافة بينهما .

فصل « ٣ »

في أن [١-٢] واجب الوجود إنيته ماهيته

بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهيه ، بخلاف الممكن كالإنسان مثلا . فان له ماهية هو الحيوان الناطق ، و وجوداً وهو كونه في الأعيان . وفيه وجوه .

الاول: لولم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته ـ كماستبين ـ قابلا وفاعلا. بيان اللزوم أن وجوده لكونه عرضياً لماهيته يكون معلولا ، لأن كل عرضي معلول إما لمعروضه ، وإما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم إمكانه ، إذ المعلولية للغير ينافي الواجبية ،هذا خلف، فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية ، فاعلا له من حيث الإقتضاء ، وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك إنشاءالله .

الثاني : لو كان وجوده زايداً عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة [٣] بما ذكره صاحب المباحث من أنه يفضي

---

(١) الاولى ماهيته انيته ،وان كان الاول أيضاً يفيد مفادا لثاني ،خصوصا بعد ما بينه بقوله بمعنى أنه لاماهية له الخ الا انه أنسب بمذهب الاشعرى كما في الشوارق ـ س ره .

(٢) هذا البحث لامحيص عنه حتى على تقسيم المصنف ره الموجود الى الواجب والممكن ، بانتزاع الوجود عن ذاته بذاته وانتزاعه بملاحظة غيره ،فان الممكن على هذا التقسيم يمكن أن يكون موجودا بالواسطة في الثبوت ، كالوجود الامكانى أو بالواسطة في العروض كالماهية ، فالواجب موجود بذاته من غير واسطة خارجة أعم من الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض ،الأن الذى يثبته نوع البراهين من وجود الواجب هو الموجود الذى لاواسطة في الثبوت لوجوده ،فنفي الواسطة في العروض في مورده يحتاج الى هذا البحث ،حتى يتم للواجب مصداق على هذا التقسيم ـ ط .

(٣) أي بجعل التالي تقدم الشيء بوجوده على وجوده ،ليكون بطلانه ضروريا لا ماذكره صاحب المباحث من التسلسل ليكون نظرياً ، و ليس المراد انه من دون

إلى وجود الشيء مرتين وإلى التسلسل في الوجودات لأنّ الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية ، فذاك وإن كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل، وجه اللزوم أنّ الوجود حينئذ يحتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيكون ممكناً . ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى علة هي الماهية لاغير ، لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير ، وكلّ علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة ، فيكون الماهيّة متقدمة على وجودها بوجودها .

الثالث لو كان زائداً يلزم إمكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة.

بيان الملازمة أنّ الوجود إذا كان محتاجاً إلى غيره كان ممكناً ، وكان جائز الزوال نظراً إلى ذاته ، وإلاّ لكان واجباً لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية، هذا خلف.

وهاهنا بحث : وهو أنّ إمكان الشيء لذاته لاينافي وجوبه للغير نظراً إلى ذات ذلك الغير . فإن أريد بإمكان زوال الوجود إمكان زواله نظراً إلى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم ، لكن لايستلزم إمكان زواله نظراً إلى ذات المعروض لأنّ الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير ، والإيجاب[١] ينافي الاحتمال والإمكان الخاصي . وإن أريد بإمكان الزوال

✽ الاستمالة في بطلان تقدم الشيء على نفسه بما ذكره ، و ان جرى لزوم التسلسل فيه، لانه على فرض جواز تقدم الشيء على نفسه تقدم على المتقدم لان المتقدم نفسه ، والفرض جواز تقدم الشيء على نفسه ، و هلم جرا . وأما قوله وجود الشيء مرتين فهو من باب الاكتفاء بالاقل ، وانما قلنا ليس المراد ذلك ، اذلا دخل لقوله لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك الخ في ابطال تقدم الشيء بوجوده على وجوده مطلقاً ، على أن بطلانه أظهر من بطلان التسلسل بمراتب، كيف وهو ابده من بطلان الدور، فكيف يسوغ جعل بطلان التسلسل دليلا على بطلان تقدم الشيء على نفسه ، ويمكن جعله دليلا على بطلان تقدم الشيء هنا ، وحينئذ لم يكن قوله ان كان نفس الماهية غير مناسب ، ويمكن التعميم أيضا بان يراد بالماهية مطلقها لا الماهية الواجبة فقط . س ره .

(١) ان قلت كيف يكون الوجوب الذاتي و وجوب ذلك الوجود بتلك الماهية الموجبة ، ولو كان بذات ذلك الوجود لم يكن قائماً بماهيته هذا خلف . وأيضاً تلك الماهية لم تكن في مرتبة نفسها وجوداً وموجودة. قلت هذا معنى الوجوب الذاتي عندكم و أما عند القائل بالماهية له ، فمعنى الواجب بالذات الذات المقتضية لوجود ذاته بذاته بلامدخلية الغير ، و عدم كون الوجود في مرتبة ذاته و ماهيته مذهبه ، و المصادرة باطلة . س ره .

ماهو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مرّ .

وحاصل ماذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلاثة: إنه لم لايجوز أن يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي؟ ، فيتقدمه لابالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها ، كما أنّ ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالماهية و كما أنّ الماهية علة للوازمها بذاتها لابوجودها ، وكما أنّ ماهية الممكن قابل لوجوده مع أنّ تقدم القابل أيضاً ضروري .

ورده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الإشارات ، ونقد التنزيل والمحصّل: بأنّ الكلام فيما يكون علة لوجود أوموجود في الخارج ، وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدّمها عليه بالوجود ، فإنه مالم تلحظ كون الشيء موجوداً امتنع أن تلاحظه مبدءاً لوجود و مفيداً له ، بخلاف القابل للوجود ، فإنه لابد أن يلاحظه العقل خالياً عن الوجود أي غير معتبر فيه الوجود ، لئلا يلزم حصول الحاصل ، وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين . فإذن هي الماهية من حيث هي هي و أما الذاتيات بالنسبة إلى الماهية ، والماهية بالنسبة إلى لوازمها ، فلايجب[1] تقدمها إلاّ بالوجود العقلي ، لأنّ تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها ، إنما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض .

ومما يؤيد كلام هذا المحقق ماذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاماً بهذه العبارة : الوجود لايجوز أن يكون معلول الماهية ، لأنّ الوجود ليس له حال غير أن يكون موجوداً ، وعلة الموجود موجودة ، وعلة المعدوم معدومة، وعلة الشيء من حيث هو شيء وماهية ،[2] شيء و ماهية فليس إذا كان الشيء قد

(١) والاولى أن يقال التقدم في هذه المواضع بالتجوهر اذفي مرتبة الماهية من حيث هي التي هي مرتبة الخلو بعدم اعتبار الوجود لااعتبار العدم ، الجزء متقدم على الكل ، و الماهية على لازمها ، ولاوجود حينئذ حتى يكون ما فيه التقدم ، حتى لو كانت الماهية متقررة منفكة عن كافة الوجودات كما زعمته المعتزلة ،لكان التقدم بحاله. فما به التقدم وما فيه كلاهما نفس التجوهر- س ره .

(٢) عطف تفسيري للشيء ، فالشيء هنا شيئية الماهية ، كما في قولهم اقسام الشيء معلومة الاسامي واقسام الوجود مجهولة الاسامي، واحد معنيي قولهم الشيئية مساوقة للوجود ، وحاصل كلام الشيخ اشتراط السنخية بين العلة والمعلول - س ره .

يكون من حيث هو ماهية، علة [1] لبعض الأشياء، يجب أن يكون علة لكل شيء وكلّ ماهية لها لازم هو الوجود، لايجوز أن يكون لازمها معلولالها وقديبين [2] هذا في الشفا وفي الإشارات .

وبالجملة : لايجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلاّ شيئاً حاصل الوجود، ولوكانت ماهية سبباً للوجود لأنها ماهية لكان يجوز أن يكون يلزمها مع العدم لأنّ مايلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت، ولا يتوقف على حال وجودها . ومحال أن يكون ماهية علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود، فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود، وإذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون العلة ماهية فيتبعها ماهية المعلول . مثل أنّ المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين، لكن لايوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلاموجوداً إلاّ وقدعرض للمثلث وجود، فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود . وليس يجوز أن يقال : الوجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود، كمايجوز أن يكون لكون الزوايا كقائمتين ماهية لايعتبر معها الوجود، فإنّ تلك الماهية في حال وجود المثلث تكون موجودة، وفي حال عدمها تكون معدومة، وما لم يوضع المثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود، فليس يمكن أن يقال : ماهية الأوّل عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولايجوز إن يقال : أنها وإن لم يوجد يكون للموجود عنها وجود. ولا يجوز أن يقال: إنها من حيث هي ماهية يلزمها ماهية الوجود، ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود، فإنّ ماهية الوجود لايخلو عن أن تكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لايجب لها دائما وجود مادامت ماهية بل هذه الماهية توجد بعد وجود المثلث، وإن عدم المثلث عدمت هذه الماهية فإن قال [3] قائل : وأيضاً فإن عدمت

(١) كماهية الاربعة لماهية الزوجية ـ س ره .

(٢) يمكن أن يكون من كلام الشيخ ولايحضرني نسخة المباحثات ـ س ره .

(٣) أي ان قال بما هو المعتبر في العلة والمعلول من انه وجد ان وجدت، وعدم ان عدمت، فجوابه انه حينئذ ليست الماهية سببا للوجود لان مايلزم الماهية يلزمها كيف فرضت، فيجوز أن يلزمها الوجود مع العدم كمامر ـ س ره .

ماهية واجب الوجود عدم الوجود ، فيكون حينئذ ليست الماهية سبباً للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود ، فيحتاج إذن أن تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود ، وإلاّ لم يلزمها إلاّ عدم الوجود ، فتكون قبل اللازم الموجود موجودة، فيكون قد عرض لها الوجود قبل أن لزم عنها الوجود ، وهذا محال . فاحتفظ بهذا الكلام فانه لم يوجد [1] نظيره في هذا المقام .

نقد واشارة

قد دريت أنّ نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة العرض إلى الموضوع، بأن يكون للماهية كون ، ولوجودها كون آخر يحلّ الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به تتحصّل ،فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء ، وإنما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود ، فالنسبة بينهما اتحادية لاتعلقية والاتحاد لايتصور بين شيئين متحصّلين بل إنما يتصور بين متحصّل ولا متحصّل كما بين الجنس والفصل ، بماهما جنس وفصل ، لابما هما [2] مادة وصورة عقليّتان ، فانصباغ الماهية بالوجود إنّما هو بحسب العقل ، حيث يحلل الموجود إلى ماهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مر ، فالمبهم بما هو مبهم لايكون علة للمتحصّل وخصوصاً للمتحصّل الذي يتحصل ذلك المبهم به ، ولا تحصّل له إلاّ به بل ذلك المتحصّل نفس تحصّله كما أنّ المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له .

وأما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على مايتألف منها وتقدم الماهية على لازمها ، فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعليّة والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العليّة والتأثير .

---

(١) لانه بعلاوة تحقيقه لهذا المطلب الشامخ من أن الواجب حقيقة الوجود البحت، في كلامه تصريحات بموجودية الوجود واصالته، وهي العمدة في هذا المطلب الشامخ وغيره من المطالب العالية ـ س ره .

(٢) وذلك اذا اخذ الجنس والفصل بشرط لا، والتركيب بين المادة والصوره و ان كان اتحاديا كما سيجيء في موضعه انشاء الله تعالى، الا انهما شيئان بالنظر الى المادة متحصلة بدون هذه الصورة اولا فاذا قبلت الصورة اتحدتا بحيث لاتمايز بينهما . ثم الصورة قد تصير مجردة تكون من موجودات عالم المثال اوملحقة بالعقل فتتحصل بدون المادة ولتحقيقه موضع آخر ـ س ره .

فان قيل : فليكن تقدم الماهية بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل

نقول : هذا فاسد [1] من وجوه : منها إنا قد بينا [2] أنّ العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم أحدهما على الآخر في الواقع ، فإنّ الموجود في الحقيقة هو الوجود والماهية منتزعة عنه ومتحدة معه. ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على الماهية ، معناه أنّ الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل والتقرر في الأعيان لكونه نفس التقرر في الأعيان ، والماهية مفهومة منه متحدة معه ، فيكون فرعاً له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتأثر ، إذ الماهيات غير مجعولة ولا متأثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.

وبالجملة مالم يصدر الوجود الإمكاني عن الجاعل لم يكن هناك ماهية وإذا صدر الوجود تقررت الماهية ، لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متأخرة ولا متقدمة ، إذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع.

ومنها أنّ لوازم الماهية أمور انتزاعية غير متأصلة وقد حققنا أنّ الوجود أمر حقيقي ، فكيف يكون من لوازم الماهية ، والتقدم والتأخر بين الماهية ولازمها وإن كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهية في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود ، وإن لم يكن اقتضائها بحسب الوجود ، فكيف يكون الوجود لازماً لها مع كونه في مرتبتها غير متأخر عنها !.

توضيح وتنبيه الشيء إما ماهية أو وجود إذ المراد بالماهية غير الوجود ، ولا محالة يكون أمراً يعرضه الكلية والإبهام فنقول : كل ما هو غير الوجود وإن أمكن أن يكون سبباً لصفة ، ويكون صفته سبباً لصفة أخرى ، لكن لا يمكن أن

---

(١) فان قلت المصنف يثبت تقدماً آخر في كثير من المواضع هو التقدم بالماهية والتقدم بالاحقية وبمجرد هذا يثبت كلام السائل. قلت ذلك بتبعية القوم وبالنظر الجليل فافهم ـ س ره.

(٢) ما ذكره ، انما ينفي كون الوجود العيني من لوازم الماهية ، واما الموجود المحمولي العام فهو محمول على الماهية في اي مرتبة فرضت ، فالقول بكون الوجود من لوازم الماهية صحيح بالنسبة الى الوجود المحمولي ، غير صحيح بالنسبة الى الوجود العيني الاصيل ـ ط.

يكون سبباً لوجوده ، فإنّ السبب متقدم بالوجود ولا شيء من غير الوجود بمتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على أنّ الواجب الوجود ليس غير الوجود فإنّ الذي هو غير الوجود لا يكون سبباً لوجود ، فلا يكون سبباً لوجوده فلا يكون موجوداً بذاته ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته .

وهم وازاحة وللك أن تقول ماذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فإنّ الوجود لو كان سبباً لوجوده و كونه والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وأنه محال. لكنّا[1] نجيبك بأنا لانسلم أنه محال فإنّ تقدم الوجود على موجوديته إنما هو بنفسه ، وهو الوجود، وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك . ولزيادة الإيضاح نقول: كل ما هو غير الوجود فهو معلول لأنّ الإنسان مثلا إما أن يكون موجوداً للانسانية ولأنه إنسان وإما موجود بسبب شيء آخر من خارج . لاسبيل إلى الأول لأنّ الإنسان إنما يكون[2] إنساناً إذا كان موجوداً ، فلو كان كونه موجوداً لأنه إنسان ، لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً ، فيكون الإنسان موجوداً قبل كونه موجوداً

(١) الحق في الجواب ان يقال، وجود الوجود ليس عرضيا ليكون معللا ، واما ما ذكره من كون الوجود سبباً لموجوديته لكن بلاوجود زائد، فلايدفع الاشكال فان المراد بالموجودية اما حقيقة الموجوديه ، فيلزم من تقدم الوجود عليها بنفسه تقدم الشيء على نفسه. و اما معناها الاعتبارى فكما لاشبهة في عدم استحالة ذلك، كذلك لاشبهة في عدم استحالة تقدم غير الوجود على الموجودية بهذا المعنى. اللهم الا ان يراد بالوجود مرتبة الاحدية والكنز المخفى ، وبالموجودية مرتبة الظهور و المعروفية والفيض المنبسط . وسيأتي في بحث التقدم والتأخر ان هنا تقدماً آخر هو التقدم بالحق لكنه لايناسب مذاق هذا القائل وهو صاحب المحاكمات. ولو اريد بالوجود في قوله فهو بعينه آت في الوجود ، مفهومه وانه ايضاً ماهية من الماهيات يحتاج الى الوجود الحقيقي ، لم يمكن ان يقال: تقدم ماهية الوجود على موجوديته بنفسه لان ذلك المفهوم بالحمل الاولي وجود لاغير ـ س ره .

(٢) انما يلزم المحال الذي ذكره لو كان قولنا الانسان انسان اذا كان موجوداً قضية مشروطة وليس كذلك ، فانه مأخوذ على سبيل الظرفية البحتة لان صدق الذات والذاتيات عليها انما هو في حال الوجود لابشرط الوجود، كمامر والى هذه المذكورات اشار قده بقوله وفيه تأمل ـ س ره .

و هو محال فبقي أن لايكون الإنسان موجوداً إلا عن علة وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كل مالا يكون معلولا لايكون غيرالوجود بل هو نفس الوجود .

فلو قيل : الوجودأيضاً كذلك لايجوز أن يكون موجوداًلإنه وجود ، لإنه إنما يكون وجوداً لو كان موجوداً ، فيكون موجوداً ، لأنه موجود فيعود المحال

فالجواب أنّ الوجود إنما يكون موجوداً لا بوجود آخر بل بنفسه ، فلا معنى لقولنا الوجود موجودلأنه موجود إلاّ أنّ الوجود موجود بنفسه ، فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداًبل اللازم أنّ الوجودمقدم بنفسه على نفس كونه موجوداً ولا محذور فيه .

فقد ظهر أنّ ماهوغير الوجود إنما يكون موجوداً بالوجود ، و الوجود موجود بنفسه ، كما أنّ الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان ، والزمان كذلك بنفسه ، وكما أنّ الأجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها ، وكما أنّ الأشياء يظهر بين يدي الحس بالنور ، والنوربنفسه لابنور آخر ، هذا ما قرره بعض الحكماء وفيه تأمل .

الرابع ما أفاده صاحب التلويحات : وهو أنّ الذي فصّل الذهن وجوده عن ماهيته ، إن امتنع وجودها بعينه لايصير شيء منها موجوداً وإذا صار شيء منها موجوداً فالكلي له جزئيات اُخرى معقولة غير ممتنعة لما هيا تها بل ممكنة إلى غير النهاية وقد علمت أنّ ماوقع من جزئيات كلي بقي الإمكان بعد وإذا كان هذا الواقع واجب الوجود ، وله ماهية وراء الوجود فهي إذا اُخذت كلية أمكن وجود جزئي آخر لهالذاتها ، إذ لوامتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار ماهيته ، و هذا محال غاية مافي الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكناً في نفسه فلا يكون واجباً لأنّ جزئيات الماهيه وراء ماوقع ممكنات كماسبق فليست واجبة ، فإذا كان شيء من ماهياته ممكناًفصار الواجب أيضاً باعتبار ماهيته ممكناً ، وهذامحال فإذن إن كان في الوجود واجب ، فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين . فهو الوجود الصرف البحت

الذي لايشوبه شيء من خصوص وعموم. هذا كلامه نور الله سره. وأرى أنه برهان متين وتحقيق حسن، والإيراد عليه بأنه لم لايجوز أن يفصّل العقل أمراً موجوداً إلى وجود و معروض له يكون ذلك جزئياً شخصياً لاكلياً، وتخصيص إطلاق الماهية على الكلية لاينفع، إذ المقصود أنّ الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب، مندفع بأنّ كلامه مبني (١) على أنّ تشخّص الشيء في الحقيقة نحو وجوده، كما هو رأي أهل الحقّ المصرّح به في كلام أبي نصر الفارابي فكلّ مايفصّله الذهن إلى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كلياً لامحالة، وكلّ ماله ماهية كليّة فنفس تصورها لايأبى عن أن يكون له جزئيات غير ماوقع إلاّ لمانع خارج عن نفس ماهيته. فحاصل برهانه أنّه لما كان الوجوب والإمكان والامتناع، من لوازم الماهيات والذوات، إذ المنظور إليه في تقسيم الشيء إلى الأمور الثلاثة حاله في نفسه مقيساً إلى الوجود، فلو كان المفروض واجباً معنى غير نفس الوجود، يكون معنى كلياً له جزئيات بحسب العقل، فتلك الجزئيات إما أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها، والشقوق الثلاثة بأسرها باطلة، إذ الأوّل ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما يفرض واقعاً، وبطلان شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس إلاّ الوجود الصرف المتأكد المتشخّص بنفسه لايلحقه عموم ولا خصوص.

وما أشنع ما أورده عليه بعض الأعلام من أنّ دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع، ولم لايجوز أن يكون لماهية كلية أفراد متعددة متناهية لايمكن أن يتعدى عنها في الواقع، وإن جاز في التوهم الزيادة عليها، ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لايقف وبطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم أنه غير متناه بالمعنى الآخر، فغاية مايلزم أن يكون الواجبات غير متناهية، فلقائل أن يمنع بطلان هذا قائلا إنّ دلائل بطلان التسلسل لو تمّت لدلت على امتناع ترتب أمور غير متناهية

(١) اي يمكن تتميم البرهان على مذهب اهل الحق لامذهب الشيخ لانه قائل باعتبارية الوجود - سره.

موجودة معاً ولزوم ترتب الواجبات غيربين (١) ولا مبيّن.

لانا نقول أما بطلان ماذكره أولا فبأنّ كلّ ماهية بالنظر إلى ذاتها لايقتضي شيئاً من التناهي واللاتناهي ولامرتبة معينة من المراتب أصلا، فإذا قطع النظرعن الأمور الخارجة عن نفس الماهية لايأبى عندالعقل عن أن يكون لها أفرادغيرمتناهية. وأما فسادماذكره ثانياًوثالثاً فبأنّ الكلام هاهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددياً أو لايقفيّاً، مترتباً أومتكافئاً حتى قيل إنّ بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في أنه إذا كان للواجب ماهية كليّة يمكن أن يفرض لها جزئيات سوى ماهو الواقع إذ الماهية لما لم يكن من حيث هي إلاّ هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهماخارجين عن نفسها، فلا يأبى بالنظر إلى نفسها من حيث هي أن يكون لها أفراد غير واقعة، ولمّا كان كلٌ من الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات، بمعنى أن لامعنى من المعاني في ذاته خارجاً عن أحد هذه المعاني فإذا وجب لذاته فرد من ماهية كلية كانت جميع أفرادها واجبة لذاتها، وكذا امتنعت لوامتنع، وأمكنت لوأمكن.

فنقول تلك الأفراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها، وإلاّ لما عدمت، ولا ممتنعة وإلاّ لكان هذا الواقع أيضا ممتنعا هذا خلف لأنّا نتكلم بعد أن نجزم بوجود الواجب لذاته، ولا ممكنة وإلا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف أيضاً فثبت أنه لوكان الواجب تعالى ذا ماهية غير الإنّيّة لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلث وهو محال.

شك وإزالة ولعلك تقول إنهم صرّحوا بأنّ تشخص العقول من لوازم ماهياتها بمعنى أنّ ماهية كلّ واحدمن الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه؛ فليكن (٢) الواجب ذاماهية يقتضي لذاتها الانحصار في واحد، فكيف حكمت بأنّ

---

(١) بل خلافه مبين اذتبين أن الواجبين المفروضين بينهما امكان بالقياس، لاوجوب بالقياس ولابالغير - س ره.

(٢) ان قلت: هذامامر بقوله « والإيراد عليه بانه لم لايجوز ان يفصل الخ » قلت: مامر كان بحسب الاحتمال العقلي وماهاهنا بحسب اصولهم. وايضاً هاهنا تجويز كون التشخص من لوازم الماهية لافي المرتبة، وفيمامر تجويز كونه في المرتبة - س ره.

الماهية لاتقتضي شيئاً من مراتب التعيّن.

فاعلم أنّ كون تشخص كلّ جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه أن الماهية المطلقة تقتضي التعيّن، فقد أشرنا إلى أن التعين بمعنى ما به التعين في الأشياء نفس وجودها الخاص، والوجود مما لا يقتضيه الماهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء أم لا وهو المراد من قولهم تعين كلّ عقل لازم لماهيته وأما التعين بمعنى المتعينيّة فهو أمر اعتباري عقلي لا بأس بكونه من لوازم الماهية بأي معنى كان، لأنه ليس أمراً مخصوصاً يتعين به الشيء.

الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الإشراق، ويناسب مذهب [1] المشائين وهو أنّ الوجود لو كان زائداً على ماهية الواجب لزم وقوعه[2]

(١) حيث قالوا بجنسية الجوهر بمعنى ماهية اذا وجدت الخ وأما الشيخ الاشراقي فقد قال في حكمة الاشراق: واعلم أن الجوهرية ايضاً ليست في الاعيان أمراً زيداً على الجسمية بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهراً اذ الجوهرية عند نا ليست الا كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل والمشاؤون عرفوه بأنه الموجود لا في موضوع فنفي الموضوع سلبي، والموجودية عرضية، الى آخر ما قال -س-ره.

(٢) هذا ممنوع ولا يمكن الزام القائل بالماهية للواجب تعالى بذلك، اذ الماهية غير منحصرة في الماهية الجوهرية والعرضية بل كما انهم يقولون ان الموجود في الموضوع هو العرض و الموجود ذو الماهية مسلوبا عنه الموضوع هو الجوهر و الموجود لا في الموضوع مطلقاً يصدق على الواجب تعالى، كذلك هذا القائل يقول: الماهية البسيطة الواجبية التي يقتضي وجودها ويلزمها الوجود، كلزوم الزوجية للاربعة هي الواجب و الماهية الامكانية التي لا تقتضي الوجود هي الماهية الجوهرية والعرضية وان كان اقتضاء الماهية للوجود باطلا الا أنه الوجه السابق، فلم يكن هذا وجهاً على حدة. نعم يمكن الاستدلال على المطلوب بالتركيب من وجه آخر بان يقال: لو كان للواجب تعالى ماهية سوى الوجود ولو كانت ماهية بسيطة نوعية، لكان زوجاً تركيبياً. والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة أن الواجب حينئذ مجموع الماهية والوجود، لا الماهية فقط، اذ المراد بها ما هي مقابلة للوجود فليست من حيث هي الا هي، فلا يمكن كونها بلا وجود حقيقة الواجب تعالى و هو ظاهر، ولا من حيث كونها ملزومة للوجود بحيث يكون الوجود خارجاً، والحقيقة نفس الماهية اللاموجودة واللامعدومة بل مجموع الماهية و الوجود حقيقته تعالى. وهذا لا يرتفع بجعل أحدهما لازماً والاخر ملزوماً، كما أن التركيب لا يسلب عن الممكن بجعل الوجود عارضا والماهية معروضة أو بالعكس، ولا بجعل العروض حقيقياً أو تحليلياً. فلا يرد علينا ما أورده المصنف قده في الالهيات على٭

تحت مقولة الجوهر، فيحتاج إلى فصل مقوّم فيتركب ذاته وهو محال.

وأيضاً كلّ ماصّح (١) على الفرد صحّ على الطبيعة من حيث هي،

☆قولهم كل عرضي معلل بأنه في غير العروض التحليلي، وأن حجتهم مغالطة من باب الاشتباه بين عارض الماهية و عارض الوجود. لاناجعلنا المحذور هوالتركيب، و هويلزم بلا شبهة اذكما أن حيثية الوجدان و الفقدان متغاير ان كما اخذ في برهان كون بسيط الحقيقة كل الاشياء، كذلك حيثية لاتأبى عن الوجود و العدم وحيثية يأبى عن العدم، و ان كان دليل القوم ايضاً صحيحاً، اذعند الاعتبار و التحليل الى الحيثيتين النفس الامريتين يحكم العقل بالعروض والتعليل، والحكم بالتعليل في التحليل أيضاً باطل في الواجب تعالى عند العقل. واما بطلان التالي فلوجهين: الاول ان العقل الصحيح يحكم بانه تعالى واحد احد بسيط فرد لايجوز فيه شيء وشيء، فان عبرعنه بالوجود فهووجود بلا ماهية أو بالنور فهو نور بلاظلمة أو بالفعلية فهوفعلية بلاقوة، وهكذافي غيرها من الاطراف القابلة التي يجوز فيحقه. والثاني انه سيجيء كماان الامكان مادة التركيب كذلك التركيب صورة الامكان، كما أنّ كل ممكن زوج تركيبي كذلك كل زوج تركيبي ممكن، اذكل مركب محتاج والحاجة نفس الامكان أومساوقة له أو معلولة له كماسيأتي

ولناوجه آخر في اثبات هذه البغية العظمى و الوجهة الكبرى التي هي عندنا كالشمس فيرابعة النهار- و ان قال امام المشككين في بعض كتبه أن علم الذات عليه عقدة الشك، من ان الوجود عين ماهيته تعالى أوزائدعليها - وهو انه لوكان للواجب أيضاً ماهية لزم امكان تعقله للبشر، و اللازم باطل عقلاً و اتفاقاً، فالملزوم مثله، بيان الملازمة أن سنخ الماهية ممكن التعقل والاكتناه أينماتحققت كما اشتهر أن التعريف للماهيه وبالماهيه، وقدمر أن الكلام في الماهيه المصطلحة التي هي غيرالوجود وهي حيثية لاتأبى عن الوجود و العدم، ولولم تعقل بالفعل، فلا أقل من أمكان التعقل، كما أن ماهية الانسان ممكنة التعقل وان لم يعقلها العامي بالفعل ولوفرض ان الممكن لم يكن له ماهية، لم يمكن تعقله أيضاً، اذ وجوده الخارجي لايحصل في الذهن و الا لا نقلب كمامر. و لهذا قالوا الجزئي لايكون كاسباً و لامكتسباً فالجزئي الذي هوالوجود العيني المتشخص بذاته لاينال الابصريح العرفان والمشاهدة الحضورية وهو ايضاً لايتيسر بالنسبة الى حقيقة الوجود الابالفناء المحض والطمس الصرف في نظر شهود العارف، وان كان في الواقع من وراء حجب اوحجاب حتى في العقل الاول فواجب الوجود صرف الوجود الذي لايمكن اكتناهه

وجه آخر: لوكان له ماهية لم يكن محيطاً بكل التعينات لان خصوصية ايةماهية كانت لاتجامع خصوصيات الماهيات الاخر فلابد ان يكون هوتعالى وجوداً يجامع كل التعينات، وينبسط على كل الماهيات - س ره.

(١) وسره ان اللابشرط ولاسيما المقسمي عين الفرد فصحة شيء على الفرد عين الصحة على الطبيعة - س ره.

وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها. ولما لزم قول الإمكان على بعض الجواهر ضرورة، لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها، صحّ وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها، فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس، فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف فكل ماله ماهية زائدة على الوجود فهو إما جوهر أو عرض، والواجب ليس جوهراً كما عرفت، ولا عرضاً لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى ماهيّة سوى الوجود.

شكوك وازاحات . [1]قد أورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهية، وجوه من الإيراد:

منها لو كان وجود الواجب مجرداً عن الماهية، فحصول هذا الوصف[2] له إن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك، لامتناع تخلف مقتضى الذات، فيلزم تعدد الواجب، وهو محال كما سيجيء؛ وإن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى غيره، ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير.

لا يقال: يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة.

لانا نقول: فإذن يحتاج إلى عدم ذلك المقتضي.

واجيب: بأنّ حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات عند المشائين، وبالتمامية والنقص أو الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين، وهذا تفاوت عظيم جداً فإنّ حقيقة الوجود مالم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود، التي يعبر عنها بالماهيات. والقصور والضعف من مراتب الإمكانات والتنزلات، كما أنّ الظل من مراتب تنزلات النور إذ المعنى من الظل ليس أمراً وجودياً بل هو من مراتب قصورات النور، والقصور عدمي، وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء

(١) بناء هذه الشبهة و أمثالها على اعتبارية الوجود، وكون الوجودات الخاصة حصصاً اعتبارية، وحينئذ يلزم كونها متحدة بالحقيقة، وبناء الجواب على أصالة الوجود، وكون الوجودات الخاصة حقائق عينية فافهم - نره.

(٢) اى التجرد عن الماهيه - هره.

العظماء من الحكماء الفهلويين ، و قصوراتها إنما تنشاء من خصوصيات هوياتها التي لاتزيد على حقيقتها المتفقة في أصل الوجود والنورية .

ومنها أنّ الواجب مبدء للممكنات ، فلو كان[١] وجوداً مجرداً فكونه مبدءاً للممكنات إن كان لذاته ، فيلزم أن يكون كلّ وجود كذلك وهو محال لاستلزامه كون كلّ وجود ممكن، علة لنفسه ولعلله ، وإلاّ فإن كان هو الوجود مع قيد التجرد، لزم تركب المبدء الأول بل عدمه ضرورة أنّ أحد جزئيه وهو التجرد عدمي ، وإن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كلّ وجود مبدء لكل وجود ، إلاّ أنّ الحكم تخلف عنه لفقدان شرط المبدئية وهو التجرد .

والجواب كما مر أنّ ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتاً وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين أو تأصلا وغنى كما هو عند الأقدمين .

ومنها أنّ حقيقة الله لايساوي حقيقة شيء من الأشياء لأنّ حقيقة ماسواه مقتضية للإمكان ، وحقيقته تعالى منافية للإمكان . واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات ، على أنّ[٢] وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً . ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته[٣] بل ذاته مجرد الوجود ، فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته .

---

(١) لايقال يمكن جريان ذلك في صورة عدم التجرد بل مفسدة الشق الثالث على هذا أشد إذ لو كان الوجود بشرط عدم التجرد مبدءاً لزم أن يكون كل وجود كذلك لان الشرط متحقق ، لانا نقول لايجعل المستدل الوجود مع الماهية مطلقا مقتضية للتجرد حتى يقال المقتضي موجود في الممكن بل مع الماهية الواجبة اى بشرطها فافهم ـ س ره.

(٢) اى مع ان، ويحصل حينئذ قياس على ترتيب الشكل الثاني هكذا: حقيقة الواجب تعالى لايساوى حقيقة شيء ما ووجوده يساوى حقيقة شيء ما ،وهو وجودها فحقيقته غير وجوده ـ س ره.

(٣) ذلك لان المفروض انه عين الوجود فقط ، فيلزم أن يكون حقيقته مشاركة لصفة الممكنات، تعالى عنه . ثم ان ضمير غيرذاته يرجع الى الوجود لاالى الواجب كما لايخفى س ره .

واجيب [1] بأنّ وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها ولا جزء منها بل عارض لها .

وهذا الجواب ضعيف لأنّ عروض الوجودات للمكنات لاينافي مشاركة الواجب إياها في معنى الوجود .

وأيضاً كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم . كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم ، لأنّ وجوده يقتضي التجرد والوجوب ، ووجودات الممكنات تقتضي الإمكان والقيام بالغير ، فإن صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية . وهو خلاف ماذهبوا إليه .

فالحق في الجواب على طريقة المشائين أن يقال إنّ وجود الواجب لايساوي وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل يشاركها في مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الثانية ، وهذا المفهوم وإن كان معنى واحداً لكنّه لازم خارجي واتحاد اللازم لاينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة .

ومنها إنّ الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان أعني الوجود [2] المطلق

---

(١) قدسلم المشاركة لكن قال الامتياز حاصل بأن الوجود هناعارض ، و حاصل التضعيف ان المشاركة لم تنف وهي مناط الاشكال وان تسليم المشاركة فاسد لان وجوده ملزوم الوجوب ووجودها ملزوم الامكان فيختلف اللازمان فكذا الملزومان ، فالمساواة المأخوذة في الكبرى باطلة ، فظهر ان قوله و ايضا الخ من تتمة التضعيف والاولى ان يجعل هذا جوابا آخر لامن تتمة التضعيف ، و حاصله إن اختلاف اللوازم لو كان سبباً لاختلاف الملزومات فلوازم الوجودات مختلفة ففي الجواب على طريقة المشائين نختار كذا ، و على طريقة الاقدمين نختار كذافتامل سره .

(٢) ان له اطلاقات:

احدها الوجود المطلق المجرد عن كل قيد حتى عن قيدالاطلاق .

وثانيها الوجود الانبساطي المعبرعنه بالنفس الرحماني ، و الفيض المقدس . و مرتبة كن ، والرحمة الواسعة ، وبرزخ البرازخ ، و الازل الثاني الظلي ، والحقيقة المحمدية المطلقة ، والحق المخلوق به . والماء الذي به حيوة كل شيء ، ومقام اوادنى . وبعض هذه الالقاب يطلق على مقام الواحدية . وله القاب اخرى .

وثالثها المفهوم المطلق الانتزاعي . فان اراد الاولين فلاتعدد ، وان اراد الاخير فلانزاع في زيادته ...

لزم تعدد الواجب، ضرورة أنّ وجود الجوهر غير وجود العرض وإن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد، مع أنه عدمي لايصلح أن يكون جزء للواجب، أوبشرط التجرد لزم أن لايكون الواجب واجباً لذاته. وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون فمحال ضرورة أنه لايعقل الوجود بدون الكون وإن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب. أوخارجاً عنه وهو المطلوب لأنّ معناه زيادة الوجود على ماهو حقيقة الواجب.

وبوجه آخر[1] إنا لانشك في أنّ معنى الوجود، الكون والتحقق. فالوجود الخاص إما أن يشتمل على معنى الكون والثبوت أولا فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعاً إذ لامعنى للوجود الخاص بالشيء إلا كونه وتحققه، وإن اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتياً له، فهو إما أن يكون جزء الواجب أونفسه وأياًما كان يلزم أن يكون له ماهية كلية وإنه محال.

والجواب أما عن الأول فإنّ الواجب نفس[2] الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لأنه متقدم قاهر بالذات عليها غني بالذات عنها مؤثر بالذات فيها، ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو أمر عقلي كالشيئية ونظائرها عليه كمامرّ لكن موجودية الواجب بمعنى مابه الوجود ليست أمراً وراء نفس ذاته، كما صرّح به الشيخ في كتاب المباحثات من أنّ ماهية الحقّ موجودة لابوجود يلحقه أي من خارج وليس كالإنسانية التي هي موجودة، بأنّ لها وجوداً خارجاً عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس، وهو نفس الواجبية، وهي معنى بسيط[3] وإن كان المعبّر يعبر

(١) الفرق بينه وبين سابقه ان المراد بالكون فى الاعيان فى السابق مفهومه، ولكن من حيث التحقق، وبغير الكون شيئية الماهية، وفى هذا الوجه ايضا المراد بالكون ذلك المفهوم بما هومفهوم، الا ان المراد بغيره الوجود الخاص الحقيقى س ره.

(٢) اى ليس نفس الكون فى الاعيان ولا هومع قيد التجرد ولابشرط التجرد بل هو الكون بشرط لا ـ ه ره.

(٣) وهوناكدالوجوب ـ ه ره.

عنه بلفظ مركب.[١] أو إن كان[٢] له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً حتى يجب له. أو يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازماً لايرفع دائماً، وهو له من وجود الحق لكونه موجوداً. أوجعل[٣] أنه موجود في أصله وماهيته فسأل سؤال التضعيف هل هو ذو وجود أم لا فسومح بأن له وجوداً أي بالمعنى العام على أنه لازم. أو نوقش وقيل ليس هو بموجود على أنّ وجوده صفة لشيء هي فيه. واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال: إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز، معناه أنه بحت وجود و صحّفوه[٤] بأنه يجب وجوده، وهو سهو.

والحاصل إنّ حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على مالخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم، بأنّ الحصة من الكون في الأعيان زائدة على الوجود المجرد المبدء للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته، و بأنه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين، مع أنه لا أولوية لأحدهما بالعارضيّة والآخر بالمعروضية إذ لا نزاع

---

(١) ويقول وجود واجب ـ س‌ره.

(٢) يعني ان وجوده تعالى عين ماهيته، فهو نفس الوجود وعين الواجبية الا ان يراد الوجود العام و الوجوب الذى هو كيف النسبة، فيجوز حينئذ ان يقال هو تعالى ذات اى وجود حقيقي له الوجود العام اوذات يجب له الوجود العام. اى يستحق حمله و كلمة «او» بمعنى الا لكن المشهور ان مورد هاصيغة المضارع المنصوب بأن المقدرة اوعطف على مضمون السابق والمنفصلة لمنع الخلو اى اما ان يراد وجوده الخاص الحقيقي فهو نفس الوجود والوجوب، واما ان يعتبر الوجود البديهى المشترك فيه العام فكذا و كذا ،وعلى اى تقدير فقوله او ان كان الخ ناظر الى قوله وهو نفس الواجبية، وقوله او يؤخذ الخ ناظر الى قوله نفس الوجود ـس‌ره.

(٣) يعني ان حقيقته انه موجود فحينئذ يسأل عن تكرير الوجود ونحن نتسامح و نقول له وجود اى بالمعنى العام.

ووجه التسامح ان مراد السائل هو حقيقة الوجود فنحمل كلامه على خلاف مراده او نناقش و نقول ليس بذى وجود لكن الوجود الزائد. و فى التعليقات اختيار هذا الشق ـس‌ره.

(٤) يعني ان القدماء من الراسخين فى الحكمة كانوا يعبرون عن الواجب تعالى بقولهم بحت وجود والمتأخرون للتشابة الخطي صحفوه الى قولهم يجب وجوده، بازدياد الهاء لتتميم اللفظ لظنهم ان الضمير المضاف اليه سقط من النساخ ،الا انهم غلطوا وسهوا فى التصحيف والتحريف ـس‌ره.

لأحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما، لاما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفة، إنما النزاع في الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب أم زائد عليه، فإن [١] وقع في كلامهم أن الوجود المشترك عين في الواجب زائد في الممكن كان معناه أن مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته، [٢] و في الممكنات ليس كذلك. وأما عن الوجه الآخر فبأن الوجود ليس بكلي، وإن كان مطلقاً [٣] مشتركاً. فتأمل في هذا المقام فإنك لو عرفت [٤] هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم.

ومنها أن الوجود معلوم بالضرورة، وحقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة.

واجيب عنه في المشهور أن المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب.

لمعة اشراقية

[٥] أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لاخلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، و قد أقيم عليه البرهان.

كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به؛ وليس الوجود الخاص للشيء

---

(١) كما وقع في كلام صاحب حكمة العين حيث اثبت اولا ان مفهوم الوجود مشترك ثم قال: وهو عين في الواجب، زايد في الممكن ـ س ره.

(٢) من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية. تقييدية اوتعليلية ـ هره.

(٣) اطلاق حقيقة الوجود انبساط نوره على هياكل الاشياء، وانبساطه رحمته التي وسعت كل شيء، واحاطته التي لايبقى معها شيء (غيرتش غيردرجهان نگذاشت)ـ س ر ه.

(٤) اى كون الوجود ليس بكلى مع كونه مطلقا كليا في التحقق اعنى محيطا بحيث لاثانى له في الوجود، منبسطا على الماهيات كضوء الشمس، فانه مع كونه شخصيا منبسط على المستضيئات، والكلية في الوجود معناها الاحاطة، وقد يطلق الكلي بهذا المعنى في كلامهم كقولهم الفلك الكلى مع كونه شخصيا او المراد عرفان كون الوجود ليس بكلى مع كونه مشتركا كما بينا ان كون الوجود الحقيقي مشتركا انه من حيث ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك مشترك فيه و من حيث العكس مشترك فتذكر س ره.

(٥) اشارة الى تحقيق والى جواب آخر بمنع الكبرى كما ان الجواب المشهور منع الصغرى ـ س ره.

متعدداً [١] بخلاف الماهية، فإنها أمر مبهم لا يأبى تعدد أنحاء الوجود لها، والعلم بالشيء ليس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة. وأما أن حقيقته غير معلومة لأحد علما اكتناهياً، وإحاطياً عقلياً أو حسيّاً فهذا أيضاً حق لا يعتريه شبهة إذ ليس للقوى العقلية أو الحسية التسلط عليه بالإحاطة والاكتناه، فإن القاهريّة والتسلط، للعلة بالقياس إلى المعلول، والمعلول إنما هو شأن من شئون علته، وله حصول تامٌ عندها، وليس لها حصول تامٌ عنده. وأما أنّ ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلا، فليس كذلك بل لكلٍّ منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة و الجهات والأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فكلٌّ منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي، [٢] ويحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره وضيقه عن الإحـاطة به، لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام والقوى والموادّ، لا للمنع و بخل من قبله تعالى فإنه لعظمته وسعة رحمته، وشدة نوره النافذ، وعدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كلّ أحد غيره، كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» وقوله: «وإذا سئلك عبادي عني فإني قريب» فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى والدنوّ الأدنى من جهة سعة رحمته، فهو العالي في دنوه، والداني في علوه، وإليه أُشير في الرواية عن النبي ﷺ «لو دليتم بالأرض السفلى لهبطتم على الله تعالى» [٣]

قال يعقوب بن إسحاق الكندي: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا، وكنا غير متصلين به إلا من جهته، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر

---

(١) فلا يتصور له وجود ذهني لأنه في كل مرتبة عين الموجودية الخاصة والانقلاب محال - ن ره

(٢) كما في التنزيل «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها».

برد آب زين بحر فيروزه‌اى	بگنجايش خويش هر كوزه‌اى
نه بيند زدريا بجز آب خويش	نداند كس از هستى خويش بيش

ه ره.

(٣) وفي نسخة لو ادليتم بحبل الى الارض السفلى لهبطتم على الله تعالى.

وأدفروأ شد استغراقاً وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الإلهيّة : الواجب لذاته أجمل الأشياء وأكملها، لأنّ كلّ جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله، وله الجلال الأرفع والنور الأقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره ، والحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه ، لا بالكنه لأنّ شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجرّدة النورية يمنعا عن مشاهدته بالكنه ، كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا اكتناهها، لأنّ شدة نوريتها حجابها ، ونحن نعرف الحقّ الأول ونشاهده لكن لا نحيط به علماً كما ورد في الوحي الالهي : « ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم ».

واعلم أنّ معنى كون شدة النورية العقليّة أو الحسيّة حجاباً للعقل أو الحسّ عن الإدراك يرجع إلي قصور شيء منهما و فتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به، فإنّ الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية ، بلا مصحوبية شيء من الأعدام والظلمات والنقائص والآفات .

فان قيل : إذا جوزت كون ذاته معلوماً بالحضور الإشراقي للنفوس المتألهة ، ولا شك أنّ المشهود بالشهود [1] الوجودي ليس إلاّ نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه ، فكيف لا يكون معلوماً بالكنه . والمشهود ليس إلاّ نفس حقيقته الصرفة لا غير .

قلنا : لا يمكن للمعلولات مشاهدة ذاته إلاّ من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضاً لا يشاهد ذاته إلاّ بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته ، فيكون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته ، وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ينافي الفناء الذي ادّعوه ، فإنه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات ، والإقبال بكليّة الذات إلى الحقّ ، فلا يزال العالم في حجاب تعيّنه وإنيته عن إدراك الحقّ لا يرتفع ذلك الحجاب عنه ، بحيث لم يصر مانعاً عن الشهود ولم يبق له حكم ، وإن

(١) اى المشاهدة بالوجود لما عرفت من انه لا يلاحظه ممكن الا بعين وجوده الخاص ـ ﻫ ره .

أمكن أن يرتفع تعينّه عن نظر شهوده ، لكن يكون [1] حكمه باقيا كما قال الحلاج [2]

بيني وبينك اني ينازعني　　فارفع بلطفك اني من البين

حكمة عرشية إعلم ياأخاالحقيقة أيدك الله بروح منه إنّ العلم كالجهل قد يكون بسيطاً وهوعبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأنّ المدرك ماذا ، وقد يكون مركباً وهوعبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك وبأنّ المدرك هو ذلك الشيء . إذا تمهّد هذا فنقول : إنّ إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكلّ أحد في أصل فطرته ، لأنّ المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك ، وتلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرع [3] سمعك ، ليس إلاّ نحو وجود ذلك الشيء سواءاً كان ذلك الإدراك حسيّاً أوخيالياً أوعقلياً ، وسواءاً كان حضورياً أوحصوليا . وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء ، والمتألهين من الحكماء

---

(١) كما اذا استغرقت في مشاهدة وجهك في المرآت ، و يكون للمرآت لون فانت لاستغراقك في مشاهدة وجهك ، وكون المرآت والعكس آلة لحاظ وجهك لا تلتفت الي اللون ولكنه باق في الواقع كما قيل .

تو او نشوی لكن اگر جهد كنی　　جائی برسی كز تو توئی برخيزد

س ره .

(٢) اول المناجاة :

انت المنزه عن نقص وعن شين　　حاشاي حاشاي عن اثبات اثنين

س ره .

(٣) في رحلة العقل والمعقول . وخلاصة ماحققه هناك ان غير المحصلين منهم اما ان ارادوا بصورة الشيء في تعريف العلم ماهيته التي هو بها ما هو ، والماهية لا يمكن ان يكون سنخ العلم الذي هو من حقيقة النور؛ و الظهور واما ان ارادوا بها الماهية الموجودة بالوجود المادي ، ولكن بحذف المادة عنها ، فالوجود المادي ايضاً لكونه للمادة بل غائبا عن نفسه حيث يكون ممتدا متقدرا ، لا يصلح للعلم والمعلومية بالذات . واذا بطل هذان فمراد المحصلين بالصورة نحو وجود آخر مجرد نحواً من التجرد مغايراً للوجود المادي من ثمانية اوجه كما حققه هناك ، واذا كان نحواً من الوجود والوجود عين الربط بالحق تعالى فهو المدرك بكل ادراك -سبزه- .

أنّ وجود كلّ شيء ليس إلاّ حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحقّ القيّوم ومصداق[1] الحكم بالموجودية على الأشياء، ومطابق القول فيها هو نحو هويّاتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الإلهي وسنقيم البرهان على أنّ الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلاله وجماله، فإذن إدراك كل شيء ليس إلاّ ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته، وهذا لايمكن[2] إلاّ بإدراك ذات الحقّ تعالى، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لابجهة اُخرى من جهاته، كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع إلى نفس ذاته، كما سنبين في مقامه اللائق به إن شاء الله تعالى. فكلّ من أدرك شيئاً من الأشياء بأيّ إدراك كان فقد أدرك الباري،[3] وإن غفل عن هذا الإدراك إلاّ الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله» وروي «معه وفيه» والكلّ صحيح. فظهر وتبيّن أنّ هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكلّ أحد من عباده، ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مر.

وأما الإدراك المركب سواءاً كان على وجه الكشف والشهود، كما يختص بخلص الأولياء والعرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره، فهو ليس مما هو حاصل للجميع، وهو مناط التكليف والرسالة، وفيه يتطرق

(١) قال في المبدء والمعاد: ويشبه ان يكون حيثية فاعلية الفاعل داخلة عند المعتبرين من المشائين في مصداق الحكم بأن الممكن موجود ـ سره.

(٢) هذا وان كان عسيراً على غير أهل العلوم الحقيقية لكنه هين على اهلها بشرط تذكر بعض القواعد البينة و المبينة، فالعلم نعم المعين ونعم الدليل، مثل ان الوجود أي مطلقه خير او ان الوجود في اى مرتبة كان عين النور و الحيوة والعلم والارادة والقدرة ونحوها الا انها خفيت اذا تنزل الوجود، واذا علا كما في النفس ومافوقها برزت، وان لاميز في صرف الشيء، و ان وحدة الحق حقة لاعددية. فهذه و امثالها اذا صارت ملكة لطالب الحق لم يبق له ريب ـ سره.

(٣) «أينما تولوا فثم وجه الله» نعم ما قيل:

برهرچه بنگرم تو پديدار بوده‌اى   اى نانموده رخ تو چه بسيار بوده‌اى

هر.

الخطاء والصواب، وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان ، والتفاضل بين العرفاء، والمراتب بين الناس، بخلاف النحو الأول فإنه لايتطرق إليه الخطاء و الجهالة أصلا كما في الفارسية

دانش حق ذوات را فطري است　　دانش دانش است كان فكري است

فإذن قد انكشف أنّ مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر الهوية الإلهية التي هي المحبوب الأول ، والمقصود الكامل للإنسان ، فبعينه يشاهده وينظر إليه ، لاعلى وجه يعتقده الأشاعرة ، وبأذنه يسمع كلامه ، وبأنفه يشمّ رائحة طيبة ، وبجميع ظاهر بدنه يلمس لاعلى وجه يقوله المجسمة تعالى عن ذلك علواً كبيراً فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته عن الأمكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات . وما ذكرناه مما أطبق عليه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود ، بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء [1] عارفون بربهم مسبحون له ، شاهدون لجماله ، سامعون لكلامه ، وإليه الإشارة [2] بقوله تعالى « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم» والتسبيح والتقديس لايتصوران بدون المعرفة. وقوله تعالى: «انما امره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون» دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا

(١) فيه اشارة لطيفة دقيقة عميقة الى كون هذا النحو من الشهود الفطرى والظهور الحضورى عقلياً ، مع كون المظاهر والمشاعر حسية ، فانه سبحانه تعرف إلى كل شيء فظهر لكل شيء وهي كل شيء لكن بظهور مقدس عن التحديد ، منزه عن التجدد وبحضور غير محدود ، كما ورد في الحديث النبوى «غائب غير مفقود حاظر غير محدود» والسر فيه هو ان الوجه الذى به يواجه كل شيء ربه تعالى شأنه وبه يرتبط به سبحانه، مطلق مقدس عن الحصر والتحديد ، اذ المقيد لايخلو من المطلق بل يتقوم به وهو منه وليس من شرط المطلق ان يكون جزء للمقيد كما توهمه العامة. لان المطلق الذى يكون جزءاً بالحقيقة يكون مقيداً بالحقيقة لكون الجزء مقيداً للجزء الاخر وكل مقيد مقيد كما لا لايخفى على اولي النهى ، والمطلق الحق داخل في المقيدات لا كدخول شيء في شيء، و خارج عنها لا كخروج شيء من شيء سبحان الذي عمت رحمته وشملت قدرته وهو على العرش استوى - نوه .

(٢) أقول بيان ذلك على ما هو البيان من البيان ان الكلام المتعارف عند الجمهور يسمى كلاما لكونه موضوعاً بحيث يكون حضور خصوصيات الاصوات منشأ لحضور خصوصيات

يعقل ربه ، ويعرف مبدعه ، ويسمع كلامه . إذ امتثال الأمر مترتب على السماع والفهم بالمراد ، على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وبحسب ، مايليق بجنابه المقدس عن الأشباه والأمثال و قوله تعالى للسموات و الارض : « ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » مبيّن لما ذكرناه ومنوّر لما قلناه .

وهم وازاحة ولعلك تقول إنّ الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكلّ ، والطبيعة لايختلف لوازمها بل يجب لكلّ فرد مايجب

☼ الاشياء عند النفس و ينتقل منها اليهامع جريان العادة بذلك ، فلو فرضنا خصوصيات حركات أو كيفيات آخر سوى الكيفيات المسموعة موضوعة بازاء خصوصيات الاشياء المدلولة بحيث يجرى العادة بالانتقال منها اليها و حضور الثانية بمجرد حضور الاولى كما في الاصوات ، كانت كلمات بلاشائبة مجاز ، وكانت حال الاصوات حينئذ كحال الحركات والكيفيات الاخر محسوسة أو غيرها ألان في عدم الدلالة على معنى . وكون الكلام صوتاً من الامور الاتفاقية ، لانه لولم يكن صوتاً لم يكن كلاماً . وانما اختاروا الاصوات المتقاطعة فى الفم لكونها أسهل تادية وأسرع وصولا ، والافهي موجود من الموجودات في العالم و كيفيات مسموعة مثل كيفيات محسوسة آخر ، فالمناط في الكلام الوضع مع تكرار حضور الموجودات المدلولة عند حضور الموجودات الدالة . اذاعرفت هذا فنقول كل وجود له دلالة ذاتية على خصوصية جمال أوجلال في مبدء كل جمال و جلال ، بوضع الهي ذاتي ، من عرف تلك الدلالة و ذلك الوضع عرف تسبيحها ، و تلك الدلالة وذلك الوضع لما كانا ذاتيين كانا باقيين غير متبدلين وكانا مجتمعين مع الدلالة والوضع الاشياء ، اذ الاولان طوليان ، والاخيران عرضيان ، كما انهما عرضيان أيضاً ومابالعرض يزول . وقد جاء سفراء الحق لتبيين الاوضاع الالهية ، و تأسيس زوال الدلالات العرضية . واني لاسمع ذكر الاذكار وحمد المحامد ، وأرى من يذكر الله تعالى لاعن قلب حاضر بل عن خواطر متشتتة و ذكره يذكر الله ولايشعر الذاكر به ، واذاعرفت أنها كلمات بالحقيقة ، فاذا اضيفت الى الحق تعالى كان تكلمه تعالى ، واذا اضيفت الى الاعيان والماهيات كان تحميدها وتسبيحها ، وقد اشير في الاية الشريفة الى المقامين بقوله « يسبح بحمده » أى يسبح كل شيء بتسبيحه تعالى لنفسه ، وعلى قراءة يفقهون بالياء المثناة من تحت كان المعنى لايعلمون علماً تركيبياً

ان قلت : هب انك صححت كون الوجودات كلمات ، فكيف يكون للموجودات ادراكات حتى للاجسام والجسمانيات .

قلت : لشعورها وجوه : منها أن الوجود عين الشعور والارادة والقدرة ونحوها ، ولاسيما عند الاشراق . ومنها معية أرباب انواعها . ومنها معية رب الارباب وكيف تصير معية النفس لجسم اياه شاعراً ، ولا يجعله شاعراً معية روح الارواح معية أشد من معية النفس بالجسد - سره .

للآخر ، لامتناع تخلف المقتضي عن المقتضى. فالوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن ، وإن لم يقتض شيئاً منهما احتاج الواجب في وجوبه إلى سبب منفصل .

والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطية ، ومجرد اتحاد المفهوم لايوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء متخالفة الحقائق ، فيجوز أن يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة ، فيجب للوجود الواجب ، التجرد ولغيره المقارنة ، مع اشتراك الكلّ في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواءاً كانت مقوليته عليها بالتواطوء كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات أو بالتشكيك (١). كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع أنّ نورها يقتضي إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار ، فلا يلزم من كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية و الوجودات الخاصة أفراد متوافقة الحقيقة واللوازم لاتفاوت فيها ، كيف وقد سبق أنّ الوجود مقول عليها بالتشكيك وأنّه في الواجب أقدم و اولى و أشد منه في الممكن .

بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أنّ أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة ، وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكليّة ذاتيّة كانت أو عرضيّة بين أفرادها ، إذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الإمكانية ، والوجود كما مر لايكون كليّاً ولاجزئياً وإنما له التعين بنفس هويتها العينيّة ، ولا يحتاج إلى تعين آخر ، كما لايحتاج في موجوديته إلى وجود آخر ، لأنّ وجوده ذاته ، وسنبين في مبحث التشكيك أنّ التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة و التميز بين حصولاتها ، قد يكون بنفس تلك الحقيقة ، فحقيقة الوجود ممّا تلحقها بنفس ذاتها التعينات و التشخصات ، والتقدم والتأخر ، والوجوب والإمكان ، والجوهرية والعرضية ، والتمام والنقص ، لا بأمر زائد

---

(١) انما تعرض للتشكيك استظهاراً واستيفاء للشقوق ، والافبعدما كانت الوجودات الخاصة متباينة لامجال للتشكيك في صدق مفهوم الوجود عليها اذ التشكيك يكون في حقيقة واحدة ـ س ره .

عليها عارض لها ،وتصوره ، يحتاج إلى ذهن ناقب ، وطبع لطيف .

و العجب من الخطيب الرازي حيث ذهب إلى أنه لابد من أحد الأمرين إما كون اشتراك الوجود لفظيا [١] أو كون الوجودات متساوية في اللوازم فكأنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي [٢] في الحقيقة .

وأعجب من ذلك أنه صرح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ، مع إصراره على شبهته [٣] التي زعم أنها في المتانة بحيث لايعتريها شك ، وهي مامر من أن الوجود إن اقتضى العروض أو التجرد يتساوي الواجب والممكن ، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الأمر أنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات .

ومن الناس من توهم أن الوجود إذا كان زائداً فهو المطلوب ، وإلا فاختلافه في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال ،

---

(١) ان كان الوجودات حقائق متباينة، والافيلزم التساوي في اللازم. وقوله فكانه لم يفرق الخ لم يرد به ان التساوي انما هو في المفهوم فقط دون الحقيقة أصلا ،والالزم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة، ولتمت شبهة ابن كمونة، ولم يكن للوجود حقيقة واحدة ،والتوالي بأسرها باطلة عنده ،مع أنه يلزم التناقض في كلامه بل أراد بقرينة سابق كلامه ان التساوي في المفهوم دون الحقيقة وان كان عدم التساوي في الحقيقة عين التساوي في الحقيقة ، فمراتب الوجود بينها الميز والخلاف بوجه وبه يصحح اختلاف اللوازم، وبينهما الوحدة و الوفاق وبه يصحح الاشتراك و السنخية و نحوهما من لوازم الوحدة . أو اراد ان التساوي في اللوازم أينما وقع بنظر الامام كان بحسب شيئية الماهية والمفهوم ، و فيما نحن فيه التساوي بحسب شيئية الوجود والحقيقة وليس للوجود الحقيقي ماهية محفوظة في جميع المراتب يدور معها لازم واحد حيثما دارت كمامرت في بيان عدم حصوله في الذهن ، فلم يفرق بين التساوي الذي يتحقق في الماهيات و بين الذي يتحقق في الوجودات، أو اراد ان الاشتراك المعنوي لايقتضي أولا و بالذات الاوحدة المفهوم المشترك فيه ، و أما التساوي في الحقيقة فهو و ان كان حقا لكن ليس مقتضى الاشتراك المعنوي بل اقتضاه عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة وغير ذلك من البراهين ـ س ره.

(٢) والذي لابد فيه من التساوي في اللوازم هو الثاني لاالاول ـ ه ره .

(٣) مبنى التشكيك هو الاختلاف في الحقيقة وبناء الشبهة على عدمه ـ ن ره .

وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل

فيقال له كلاهما فاسد :

أما الأول فلأنّ المتواطي ربما لايكون ذاتياً لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض ، ومطلوبك زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم ، لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجوداً قيوماً بذاته ، لكونه حقيقة مخالفة (١) لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات ، خصوصاً على قاعدتنا من كونه أصل الحقيقة الوجودية، وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجماله ، وأشعة نوره وكماله ، وظلال قهره وجلاله .

وأما الثاني فلأنّ في وجوب كون المشكك خارجاً عن حقائق أفراده ومراتب حصصه كلاماً سيأتيك إنشاءالله تعالى .

فصل « ٤ »

في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

المقصود من هذا أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية ، فإنّ كلّ مايمكن له بالإمكان العام فهو واجب له. ومن فروع هذه الخاصة أنه ليس له حالة منتظرة ، فإنّ ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم وليس (٢) هذا عينه كما زعمه كثير من الناس، فإنّ ذلك هو الذي يعدّ من خواص الواجب بالذات دون هذا ، لاتصاف المفارقات النورية به ، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادي فيه ، و الانفعال عن عالم الحركة و الأوضاع الجرمانيّة و ذلك يوجب تجسمه و تكدّره مع كونه مجرداً نوريا هذا خلف .

(١) لان البينونة بينونة صفة لا بينونة عزلة والبينونة الصفتية أتم أنحاء البينونة ، ماللتراب ورب الارباب ـ ن ره .

(٢) وكما ليس عين هذا، كذلك ليس عين قاعدة عينية الصفات لذاته ، فالاشعري القائل بزيادتها أيضاً يقول : واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات الكمالية كما يقول بعضهم بوجوب وجوده، وان ذلك الوجود لازم ماهيته . ثم من هولاء الاكثرين صاحب الهداية ـ س ره .

وللأصل المذكور حجتان .

أحديهما ما تجشمنا بإقامتها وهو أنّ الواجب تعالى لو كان[1] له بالقياس إلى صفة [2] كمالية جهة إمكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته ، وهو مما ستطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل، فيلزم أن يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوباً وضرورة لا إمكاناً وجوازاً .

وثانيتهما [3] أنّ ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا له تعالى من غيره ، فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها ، وذلك لأنّ عليّة الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول ، وعدمها ، لعدمه ، وشيئيّتها لشيئيّته ، وإذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هي بلاشرط يجب لها الوجود ، لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفة أو يجب مع عدمها ، فإن كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتياً أزلياً وإن كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبتها ، ولو جعلت الضرورة مقيدة لم تكن ذاتية أزلية تعالى عن ذلك علواً كبيراً وإذا لم يجب وجودها بلاشرط لم يكن الواجب لذاته

(١) هذا التعليل يناسب مذهب الشيخ حيث يقول : لانبالي بأن يكون ذاته مأخوذة الخ كما يأتي ولا يناسب مذهبه من وجوبها أيضاً و لاسيما في الدليل الذي تجشم باقامته، الا أن يقال أراد اخراج المفاهيم الاضافية بما هي مفاهيم والحدود والنقايص والسلوب بما هي هي ـ س ره .

(٢) يشعر بظاهره الى اختصاص هذا الأصل بالجهات الكمالية ، وليس كذلك فان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات، كمالية كانت الجهات أم لا والوجه فيه انه لو كان له بالقياس الى صفة غير كمالية وجهة اضافية جهة امكانية ، يلزم أن يكون له بالقياس الى صفة حقيقية كمالية جهة امكانية كما يظهر بالتأمل ـ ن ره .

(٣) هذه الحجة منتظمة من قياسين اقترانيين شرطيين صورتهما هكذا: لو لم يكن ذاته كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا من غيره ، واذا كان كذلك أي كلما كان شيء من صفاته حاصلا من غيره لم يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي بلاشرط يجب وجوده ، ثم نجعل النتيجة صغرى ونضم اليها كبرى هي قوله : وكلما لم يجب وجوده بلاشرط لم يكن واجباً لذاته ، ينتج لو لم يكن ذاته كافية فيه لم يكن واجباً لذاته هذا خلف ـ س ره .

واجباً لذاته هذا خلف .

بحث وتحصيل وهاهنا إيراد مشهور وهو أنه غاية مالزم من هذا الدليل أن يكون وجود الصفة أوعدمها بالغير ، لاأن يكون الواجب في ذاته أوتعينه متعلقاً بذلك الغير ، وذلك لأنه إن أُريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة ، إذ لايلزم (١) من عدم ملاحظة أمر،عدم ذلك الأمر وإن أُريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الأمر وجوداً وعدماً فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع ، فإن اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال ، والمحال جاز أن يستلزم محالا آخر،وهو عدم كون الواجب واجباً فلايظهر بطلانه الخلف

فالاولى أن يقرر الحجة المذكورة هكذا: إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلاشرط أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدماً فاما أن يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة (٢) وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة،أومع عدم تلك الصفة وهو أيضاً محال بعين ماذكرناه ، ولايخفى أن وجوب الذات لايخلو في نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلاشرط ، فيكون وجوب الذات أيضاً مستحيلا لولم يعتبر مع الشرط فلابد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة ، وبطلان التالي معلوم فيلزمه بطلان المقدم . وليس لقائل أن يقول : عدم اعتبار العلة وجوداً وعدما ليس اعتبار العدم وجودها اوعدم عدمها حتى

(١) أن قلت هذا لايناسب كونه سنداً لمنع ملازمة عدم كون الواجب واجبا لذاته على هذا التقدير .

قلت : بيان المناسبة انه لايلزم من عدم ملاحظة علة الصفة وجوداً وعدماً عدم تلك العلة حتى يلزم عدم الصفة ويكونان كاشفين عن عدم الوجوب للذات بالضرورة الازلية ، لان ثبوت الوجود للذات لم يكن خالياً كما سيصرح به عن وجود الصفة و وجود علتها أوعن عدمها وعدم علتها والالزم ارتفاع النقيضين عن الواقع ، لان وجود الحق تعالى حاق الواقع ومتن الاعيان، حيث أن مرتبة ذاته صرف الوجود بلا ماهية و صرف الفعلية بلاقوة فاذ لامرتبة لذاته وراء الوجود كالممكنات ، فخلو ذاته عن وجدانهما وفقدانهما في الواقع خلو ذاته عن الوجود وهذا ما اريد من منع الملازمة -س ره .

(٢) ولاسيما على التحقيق الحقيق بالتصديق من أن المعلول ربط محض بالعلة فقطع النظر عن علته قطع النظر عن نفسه ، ثم انه عبر بلفظ الاولى لامكان جريان جميع ما ذكر في حجة القوم - س ره .

ينافي تحصل معلولها وجوداً أو عدماً. والحاصل إنّ عدم اعتبار العلة بحسب العقل لاينافي حصول المعلول بها في الواقع. وأيضاً كما أنّ اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتباراً للوجود ما يلحقها أو عدمه، ومع ذلك لاتخلو الماهية عن أحدهما في الواقع، فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفة، ومايكون سبباً له، وعدمها، ومايتحصّل ذلك العدم به لاينافي حصول أحد الطرفين، والسبب المقوم له لأنا نقول[1] مرتبة الماهيات التي يعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاء للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه، إذ لايحصل لها أمر غير ذاتها وذاتيها إثباتاً ونفياً ولا علاقة لها مع غيرها وجوداً وعدماً، فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير، وإن كان مصحوباً لها غير منفك عنها في الواقع، بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليّته وفرط تحصّله، فلايمكن أن يكون مرتبته بحيث لايكون له تعلق بشيء لا وجوداً ولا عدماً كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشاء الأكوان، وملاك طرد الأعدام، وردع الفقدان، ورفع البطلان عن الأشياء القابلة للوجود. فمرتبة وجوده في ذاته إما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى إذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته، أو مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلايساوق الواجب فيه، ولا يسع له إلا أن يكون متأخراً عنه بمراحل لائقة به، فيكون عدمه سابقاً على وجوده بتلك المراحل. وتضاعف الإمكانات وأعداد مراتب الفقر لأجل تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات. فقد ثبت أنّ كل صفة مفروضة له تعالى، يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته إما الوجود أو العدم، وأيا ما كان يلزم اعتبار علته معه. إذ كما أنّ حصول ذي السبب وجوداً وعدماً مستفاد من حصول سببه وجوداً وعدمه، فكذا اعتباره وتعقله مستفاد ان من اعتبار سببه وتعقله كذلك. هذا غاية ما يتأتّى

---

(١) ملخص الجواب أن قياس الوجود بالماهيات قياس مع الفارق، فان للماهيات مرتبة غير الواقع يمكن ملاحظتها فيها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوباً لها في الواقع بخلاف الوجود فانه عين الواقع وليست له مرتبة غيره حتى يلاحظ فيها مع عدم ملاحظة ما يتعلق به وجوداً وعدماً. هـ ره.

لأحد من الكلام في هذا المرام.

وربما يقال فيه إنّ هذا الحكم منقوض بالنسب والإضافات اللاحقة لذات المبدء تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها، وأن يمتنع تجددها وتبدلها عليه مع أنّ ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على أمور متغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة. و هذا مما التزمه الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا حيث قال: «ولانبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته». ولا يرتضي [1] به من استشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية، وإن قبله كثير من الأتباع

(١) كيف والاشياء بالنسبة اليه و باعتبار جهتها النورانية أحكام الوجوب عليها غالبة و احكام الامكان فيها مضمحلة، وان كان وجوبها عين الربط به ولها الامكان بمعنى الفقر، فكيف يكون له تعالى امكان؟! ولوكان امكاناً بالقياس الى معلوله.

اقول: لعل مراد الشيخ مفهوم الجاعلية الاضافية المحكوم بزيادته وحصصه الاعتبارية. فان له تعالى جاعلية حقة حقيقية في مقام ذاته بالنسبة الى فيضه المقدس والوجود المنبسط وجاعلية حقة ظلية في مقام الفيض بالنسبة الى المستفيض، ولاشك في وجوبهما فانهما قيوميته تعالى والاولى وجوبها وجوب الذات. والثانية و جوبها بوجوب الذات، لانها من صقع الذات لااستقلال لها ولاحكم على حيالها الا الاستهلاك المحض، والتبعية الصرفة. و له جاعلية اضافية محضة، هي مفهوم ذهني و عنوان للاولين، وهي زائدة على الذات وكيف لا ويصير الذات من عينيتها أمراً اعتبارياً. و قس عليها سائر مفاهيم الصفات، فما حكموا به من زيادة الصفات الاضافية انما هي زيادة المفاهيم و العنوانات و المعاني النسبية.

ان قلت: انه لاحاجة الى بيان زيادتها أو بيان امكانها أو امكان حصصها فانها مفاهيم ذهنية وليست صفاته.

قلت: بل هي أيضاً صفاته اذليست أقل من السلوب، كما ان الابوة و المالكية بل الكلية والنوعية ونحوها صفات الانسان، الا أنه لايلزم من زيادة الصفات عروضها الخارجي كما في مفهوم الشيئية والوحدة والتشخص والامثلة السابقة ونحوها. و نظير اطلاق الصفات على المفاهيم الذهنية، اطلاق الحقائق على المفاهيم الذهنية للاشياء، لكن التحقيق ان الوجودات الذهنية بل اللفظية والكتبية وبالجملة العنوانية ماهي عنوانات لاعين المعنون ولاغيره، فانها لابشرط من ظهوراته وغير بائنة عنه بينونة عزلة، وان كانت بائنة عنه بينونة صفة، ولكونها من ظهوراته يسري الحكم✿

والمتقلدين ؛ كصاحب حواشي التجريد وغيره ، حيث قالوا : بأنّ واجب الوجود بالذات قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير ، وللغير أيضاً إمكان بالقياس إليه وإن امتنع عليه الإمكان بالذات والإمكان بالغير أيضاً ولم يتفطنوا بأنّ الواجب بالذات كما أنه واجب بالذات واجب بالقياس إلى الممكنات المستندة إليه وهي أيضاً واجبة الحصول له تعالى لأنّ وجوداتها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور هاهنا واجب وجود آخر أو ممكنات اخر مستندة إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وذلك لأنّ وجوب وجود الأشياء مما ينشاء منه تعالى فكما أنّ لها وجوباً بالغير الذي هو مبدعها وموجبها ، فكذا لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير ووجوب له أيضاً إذا الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ، ويرجع إلى أنّ الغير يأبى إلاّ أن يكون الشيء واجب الحصول[1] سواءاً كان من جهة الاقتضاء والفيضان أو من قبل الحاجة الذاتيّة والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحي الوجود ، ظلي التجوهر ، استنادي الحقيقة ، تعلقي الذات . وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه ، وسحاب رشحه ، وبحر نداه ، فالممكن مع ذاته بالإمكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة ، سواءاً أخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحيّة التعلّقية أو من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق أنّ إضافات ذات الواجب تعالى إلى الممكنات ونسبة الخلاقيّة القيوميّة إليها وأضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ، ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة ، وليست إضافته كسائر الإضافات التي تكون بين الأشياء

✲ عليها اليه ، والحكم عليه بها في الجملة : ومن ثم ورد في الشرع احترام اللفظ والكتب من أسماء الله تعالى والنبي والائمة سلام الله عليهم ، وقد اختلف المتكلمون ان الاسم هل هو عين المسمى ـ أم غيره ؛ والحق انه لا هو ولا غيره ـ س ره .

(١) هذا هو تعريف الوجوب بالقياس و اما قوله سواءاً كان من جهة الاقتضاء الخ فعلى سبيل التمثيل لان المتضائفين كل منهما واجب بالقياس الى الاخر ولا اقتضاء ولا استدعاء افتقاري بينهما ؛ اذ لا علية بينهما و لما كان التعريف لفظياً لا بأس بأخذ الوجوب فيه ، أو الوجوب المأخوذ فيه بمعنى الثبوت ـ س ره .

وتكون متأخرة عن المنسوب والمنسوب إليه بل إنما يكون مصداق صفاته الإضافية ذاته بذاته يعني إنّ نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب إليه ، فكما أنّ بعلمه الكمالي الإجمالي يعلم جميع الأشياء ونسبتها إليه تعالى، وبقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات ، فكذلك [1] ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها و إضافتها إليه تعالى. فليس في عالم إلهيّته وصقع ربوبيته شيء من المعاني العدمية كالعدم والإمكان ، والظن والهزل ، والحدوث والزوال ، والتجدد والتصرم والفقر .

و العجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم ، وقوة حدسه وذكائه في المعارف إنه قصر أدراكه عن فهم هذا المعنى .

وأعجب من ذلك أنه مما قد تفطن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات أنّ الأشياء كلّها واجبات للأول تعالى وليس هناك إمكان ألبتة. وفي كتاب اثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحة بأنّ الممكنات كلّها حاضرة عند المبدء الأول على الضرورة والبت. وأما ما يترائى [2] من تجدّد الأشياء وتعاقبها وتغيرها ،

(۱) فخالقيته وعليته لزيد اضافته الاشراقية الايجادية ، والايجاد الحقيقي لا المصدري هو الوجود الحقيقي ، وينوره اتحادهما في العدد وهو تسعة عشر . و الوجود الحقيقي بما هو مضاف الى الاشياء انوجادها ، وبما هو مضاف اليه تعالى ايجاده اياها. فهو بما هو ايجاد زيد قبله، لا بما هو انوجاده ووجوده . فوجوده وان كان ممكنا لكن ايجاده واجب فضلا عن الايجاد المطلق بالنسبة الى المعلول المطلق ،فان ما هو مناط وجود زيد وايجاده الحقيقي وجميع ما يحتاج اليه وجوده، موجود في مقام عليته تعالى الحقه ، لان بسيط الحقيقة كل الاشياء بنحو أعلى و كذا في مقام عليته الحقيقية الظلية لانه كما ان الكثرة في الوحدة كذلك الوحدة في الكثرة فهو تعالى علة اذ لا معلول وخالق اذ لا مخلوق كما ورد في احاديث اهل العصمة وحينئذ فكيف يكون عليته تعالى لزيد بما هي علية ممكنة، كما افاده المصنف قده ــ س ره .

(۲) ليس مراده ما رامه استاده الاكرم قدس سرهما كما سينقل منه من أن التجددات في الزمانيات انما هي بالنسبة الى أنفسها لا بالقياس اليه تعالى. وما أراده قده لطيف غامض، وملخصه أن تجدد بعض انحاء المظاهر بما هي مظاهر لا ينافي ثبات التجلي والمتجلي بما هو متجل فتجليه تعالى وتطوره احدي بات بحت ومرايا تجلياته في بعض الاوعية وهو صقع الزمان وعالم المادة متجددات ومتحركات ، بل عالم الافاق وهو صقع الزمان ، وعالم الانفس وهو متن الدهر بوجه ، كلاهما متجددان بالحقيقة، ولكن تجدد الافاق تابع لتجدد الانفس . وتمام تحقيق المرام يتوقع من ذى قبل انشاء الله تعالى ــ ن ره .

فهذا بالقياس إلى بعض أوعية الوجود، فإن الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لايستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر، فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الأشياء الحافظ لكل المراتب والأنحاء. وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله المفضل المنعام.

فصل «٥»

في أن واجب الوجود واحد لا بمعنى أن نوعه منحصر في شخصه على ماتوهم إذ لانوع لحقيقة الوجود كمامر، فمجرد [1] كونه متشخصاً بنفس ذاته لايوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان، كما زعمه بعض الناس حيث قال: إن مابينا من أن التعين نفس حقيقته، يكفي في إثبات توحيده، فإن التعين إذا كان نفس ماهية شيء، كان نوعه منحصراً في شخصه بالضرورة وإنما قلنا لايكفي ذلك لاحتمال [2] الوهم أن يكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلابد مع ذلك من استئناف برهان على تفرد واجب الوجود في معنى واجب الوجود.

فنقول لوفرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم و متغائرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور، ومابه الإمتياز إما أن [3] يكون تمام الحقيقة

(١) لما كان هذا أعم، فرعه على ما تقدم، فان التشخص اذا كان لازم ماهية شيء كماهية النوع المنحصر في شخص، يصدق أن التشخص بنفس ذاته! كما اذا كان عين شيء كالوجود الحقيقي، ولكن قول الزاعم: التعين نفس حقيقته، خاص وان كان تالي شرطيته عاما كمالايخفى ... س ره.

(٢) وذلك كمافي أنحاء الوجودات، فانها متعددة مع كون كل منها متشخصا بنفس ذاته، فان التشخص عين الوجود - س ره.

(٣) هذا من باب الاكتفاء بالاقل، والا فمعلوم أن مابه الامتياز اماعينهما أوجزئهما أوخارج منهما، أوعين أحدهما وجزء الاخر أوعين أحدهما وخارج من الاخر أوجزء أحدهما وخارج من الاخر، وتصوير الثلاث في المتفقة ظاهر. و أما تصوير المختلفة بالاول كامتياز الحيوان المشترك فيه عن الانسان والفرس مثلا، فانه ممتاز عنهما بذاته و هما ممتازان عنه بفصلهما والثاني كامتيازه عن حصصه في الانواع بذاته وامتياز الحصص☆

في شيء منهما ، فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقيقة أحدهما وهو مستحيل لمامر من أنّ وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب. وإما أن يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه ، والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء ، وكل محتاج ممكن ، وإما أن يكون خارجاً عن الحقيقه، فيلزم أن يكون الواجب في تعينه محتاجاً إلى غيره ، لأنّ تعين الشيء إذا كان زائدا على حقيقته عرضياً لها، يلزم أن يكون معللا لأنّ كلّ ماهو عرضي لشيء فهو معلل إما بذلك الشيء وهو ممتنع ، لأنّ العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وإما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجاً إليه في وجوده ، كما في تعينه إذ التعين [١] للشيء إما عين وجوده أو في مرتبة وجوده ، والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجباً بالذات.

قيل هاهنا بحث : لأنّ [٢] معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة أثر صفة وجوب الوجود لأنّ تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود إلاّ أن يظهر من نفس ذات كلّ منهما أثر صفة وجوب الوجود ، فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة.ونحن نقول إنّ معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود : هو أنّ ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها بالوجود ، بلا انضمام أمر أو ملاحظة حيثية أخرى أية حيثيّة كانت، حقيقيّة أو

☆عنه بالخوارج ، لان الفصول خارجة عن الجنس و حصصه اوكامتياز البياض بنفسه عن الانسان الاسود وامتيازه عن البياض بالسواد ، و لايخفى ان تحقق هذا الامتياز فيه لايصادم تحقق امتياز آخر بنفس الذات وقس عليه غيره .والثالث كامتياز حصة الحيوان التى في الفرس بالصاهل عن الانسان وهو بالناطق عنهما ، و لماكان مقصوده ذكر الشقوق المتفقة وهى غير متداخلة اكتفى بالاول وأشار الى المختلفة أيضاً.على أن الامتيازات الواقعية في الموجودات المتأصلة منحصرة في الثلاثة المتفقة فلا يرد أن الشقوق فى كلامه بعضها متداخل في بعض كمالايخفى ــ س ره .

(١) لزوم الاحتياج في الوجود على الاول ظاهر واما على الثاني فلما مر في الفصل السابق من أن شيئاً من صفاته لولم يجب لم يجب وجوده لان الوجود اذالم يكن بالغير بل بالذات لم يكن مساوقاً للتعين في المرتبة ، لان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير هذا خلف ـ س ره .

(٢) هذا نظير القول بالنيابة في الصفات بالبيان والوهن في البنيان ـ س ره .

إضافيّة أوسلبيّة .

وتوضيح ذلك: إنك كما قدتعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث أنه للجسم ، وقد تعقل المتصل شيئاً ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة ، فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود، وقد تعقل شيئاً ذلك الشيء واجب الوجود ، ومصداق الحكم به ومطابقه ، والمحكى عنه في الأوّل حقيقة الموضوع وذاته فقط . وفي الثاني هي مع حيثية اُخرى هي صفة قائمة به . وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود، لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضياً لا ذاتياً لها. ففى اتصافها به ولحوقه بها يحتاج إلى سبب ، إذ كلّ عرضي كذلك فلابدّ لها في اتصافها به من عروض هذا الأمر، وإلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها ، إذ جاعلية [1] الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوّة ، فإذن تلك الحقيقة تكون في حدّ ذاتها ممكنة، وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجباً لذاته ، فكلّ واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لأنه شيء ذلك الشيء مما قد عرض لها واجب الوجود عروضاً لزومياً أو مفارقيّاً. هذا .

رجم شيطان

وليعلم أنّ البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اُصول المباحث الإلهية كثيرة ، لكن تتميم جميعها مما يتوقف على أنّ حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبّر عنه بالوجود المتأكد، وأنّ مايعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن،

(١) اى ملزومية الماهية لوجوده و كون الوجود لازم الماهية الوجوبية فضلا عن الماهية الامكانية قد أبطلناه ، وابطله الشيخ أيضاً كما نقل عن المباحثات ، و اما تعليل الشيء بنفسه المستلزم لتقدم الشيء على نفسه فلايحتاج الى مؤنة زائدة س ره .

ووجوبه[1] كوجوده يستفاد من الغير . وهذه المقدمة مما ينساق إليها البرهان ، ويصرح بها في كتب أهل العلم والعرفان ، وقد أسلفنا القول فيها . وبها يندفع ماتشوشت به طبائع الأكثرين ، وتبلدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونة ، وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين ، لاشتهاره بإبداء هذه الشبهة العويصة ، والعقدة العسيرة الحل ، فإني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زماناً ، وهي أنه لم لايجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه، مختلفتان[2] بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما

(١) الظاهر من الاستفادة من الغير وا لارتباط بالغير، الغير المنفصل . ولزومها ظاهر ، بعد مامر من أنه لوكان مستفاداً من نفس الماهية المعروضة بان يكون الوجود لازماً لها لزم الدور او التسلسل فلامحالة يكون معللا بغير المعروض ويمكن ان يكون المراد بالغير في الموضعين اعم من المتصل والمنفصل اعني ضميمة الوجود ـ س ره.

(٢) لابأمر خارج حتى يلزم الاحتياج ، ولا بالجنس حتى يلزم التركيب . فبالحقيقة اختار ابن كمونة الشق الاول من الشقوق المذكورة في البرهان السابق على التوحيد . ثم انه لامنافاة بين قوله واجب الوجود بذاته ، وقوله قولا عرضياً، حيث ان كل عرضي معلل ، لان بناء اصل الشبهة وضموبتها على أصالة الماهية ، وعليها معنى كونه وجوداً بحتاً انه ذات ينتزع منه الوجود بذاته ، كما سيأتي في الالهيات انشاء الله تعالى ، وقد نقل أيضاً معنى عينية وجوب الوجود له تعالى انه ان يظهر منه اثر صفة وجوب الوجود ، وهذا أيضاً ناظر الى ذلك . وأيضاً فرق بين الذاتي في كتاب البرهان والذاتي في كتاب ايساغوجي ، وكانه اشار الى دفع ماعسى أن يورد عليه انه اذا كان الوجوب عرضياً لم يكن في مرتبة ذاتهما بل في مرتبة متأخرة عن مرتبة الذات لانه يكون محمولا بالضميمة . وبيان الدفع ان العروض ليس منحصراً في العروض الخارجي بل العروض الذهني أيضاً شيء ، والعرض بمعنى الخارج المحمول الاعم من المحمول بالضميمة أيضاً فهذا من قبيل حمل الشيء على الواجب والممكن ، وحمل العرض على الكيف و الكم وغيرهما من الاعراض ، والممكن على الماهيات الامكانية . وربما يجاب عن أصل الشبهة بأن ما بالعرض لابد وأن ينتهي الى ما بالذات ، والعرض العام لابد أن ينتهي الى الذاتي العام ، وهو الجنس ، وما به الاشتراك الذاتي يستدعي ما به الامتياز الذاتي وهو الفصل، فيلزم التركيب . وهذا منقوض بالشيء الصادق على الواجب تعالى والممكن ، و ـ بالعرض الصادق على الاجناس العالية البسيطة ونحوهما ، اذ لاذاتي مشترك بينهما . والحل ان هذه القاعدة أعني انتهاء ما بالعرض الى ما بالذات ، مخصوصة بالعرضي بمعنى المحمول بالضميمة ، وهذه المذكورات من العرضيات المنتزعة الخارجة المحمول . فالحق في دفع الشبهة ، الاجوبة التي ذكرها قدس سره ولامبالاة كثيراً بهذه الشبهة على القول بأصالة الوجود ـ س ره .

قولاً عرضياً ، فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كلٍّ منهما، والافتراق بصرف حقيقة كلّ منهما .

ووجه الاندفاع أنّ مفهوم واجب الوجود لايخلو إما أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها أية حيثية كانت، أو مع اعتبار تلك الحيثية ، وكلا الشقين مستحيلان [(١)] أما الثاني فلما مرأنّ كلّ مالم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام ، فهو ممكن في حدّ ذاته ناقص في حريم نفسه. وأما الأول فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدقه بالذات - وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به ، مع قطع النظر عن أية حيثية وأية جهة اُخرى كانت - لايمكن أن يكون حقائق مختلفة الذوات، متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتيّ أصلا .

وظني أنّ من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيّرة لها عن استقامتها يحكم بأنّ الاُمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به . نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الاُمور متماثلة من جهة كونها متماثلة ، كالحكم على زيد وعمرو بالإنسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية ، لا من حيث عوارضها المختلفة المشخصة ، أو كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك. كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية، أو في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالأبيضيّة من جهة اتصافهما بالبياض، أو كانت تلك الاُمور المتباينة متفقة في أمر خارج نسبي ،كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحقّ تعالى عند من يجعل

---

(١) كأن قدّه استفسر ان المراد اما العرضي بمعنى المحمول بالضميمة ، و إما العرضي بمعنى الخارج المحمول ، وانهما محالان. والاول وان كان بعيداً من كلام مورد الشبهة الا انه قده تعرض له أيضاً استظهاراً واستيفاءاً لكلا الاحتمالين . وقياس الوجوب على الامكان باطل، حيث ان الماهية الامكانية وان لم تخل عن الامكان على أى حال اخذت، الا انه ليس في المرتبة بأن يكون عينها أو جزئها ، والواجب بالذات لا يمكن أن يكون له مرتبة غير الوجود والوجوب الذاتي، فثبت التركيب مما به الاشتراك و ما به الامتياز الذاتيين - س ره .

وجود الممكنات أمراً عقلياً انتزاعياً وموجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه، أو كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ماسوى الواجب بالإمكان لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها. وأما ماسوى أشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الإتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية أو عرضية، فإذا حكمنا على أمور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها، فلابد هناك مما به الاتفاق ومابه الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين أحدهما يجري مجرى الجنس والمادة، والآخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب بأي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات.

بل نقول [1] إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة أدانا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لايشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام، إذ كل ماوجوده هذا الوجود فرضاً لايمكن [2] أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً

---

(١) أي إذا نظرنا الى أنه معنى واحد عنوان لحقيقة واحدة بسيطة نورية، و ان الخصوصيات ملغاة في انتزاعه وحكايته عن مطابقه، وان صرف كل شيء جامع لجميع ماهو من سنخه وطبيعته، مجرد عما هو من غرائبه واجانبه، وغريب الوجود ماهو من سنخ العدم والسراب، وانه أعم العامات، علمنا أنه يأبى الوجودين، فكيف لايأبى الوجوبين وقد علمت أن الواجب لابد أن يكون وجوداً متأكداً بحتاً بمعنى أنه حقيقة الوجود و سنخه وحقيقة الوجوب لأنه سنخ آخر ينتزع منه الوجود والوجوب كمازعمه المحجوبون - س ره.

(٢) قد جمع بين الاثنينية و عدمها، فالا ثنينية انما هي بالفرض وعدم امكانها انما هو في الواقع. والحق كما أشرنا اليه في حاشية قبل هذه الحاشية انه من باب فرض المحال لا من باب الفرض المحال فقد يتصور الشيء لابوجه لايحتمل نقيضه ومنافيه وحينئذ يكون فرض المحال، و قد يتصور بوجه لايحتمل نقيضه و منافيه بل يلزم التصديق بثبوت مايجب له ونفي منافيه عنه وحينئذ نفس الفرض محال وما نحن فيه من هذا القبيل والى هذا أشار قده في كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله: و كلما حقيقته نفس الوجود الصرف الذى لا أتم منه فلايمكن فرض الاثنينية فيه فضلا عن جواز وقوع المفروض - س ره.

هذا الوجود فرضاً مباينة أصلا وتغاير. فلايكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد، كما أشار إليه صاحب التلويحات بقوله: صرف الوجود الذي لاأتم منه كلما فرضته ثانياًفإذا نظرت فهوهو إذلاميز في صرف شيء. فوجوب وجوده القرني هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما في التنزيل **شهدالله انه لااله الا هو** وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى **اولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد**.

برهان عرشي

ولنابتأييدالله تعالى وملكوته الأعلى برهان[1] آخرعرشي على توحيد واجب الوجودتعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور، ويستدعي بيانه تمهيدمقدمة. وهي أنّ حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية، ومطابقاً للحكم عليه بالموجودية بلاجهة أخرى غير ذاته وإلاّ لزم احتياجه في كونه واجباً وموجوداً إلى غيره كما مرّ من البيان، وليست للواجب تعالى جهة أخرى في ذاته لايكون بحسب تلك الجهة واجباً وموجوداً وإلاّ يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداءاً [2] أوبالآخرة، وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء. فحينئذ نقول يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحيثيات الصحيحة، وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلاّ لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب، إذلوفرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل أوعادماً لكمال من كمالات الموجود بماهوموجود، فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقاً للوجود، فيتحقق حينئذ في ذاته جهة إمكانية أوامتناعية يخالف جهة الفعليّة والتحصّل، فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الإمكان والامتناع. وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية، فلايكون واحداً حقيقياً. وهذا مفاد مامر في الفصل السابق أنّ واجب الوجود بالذات واجب

(١) وهو برهان قاعدة بسيط الحقيقة كل الاشياء - س ره.

(٢) ان كانت الجهتان في ذاته أو بالاخرة ان كانتا لازمتين لذاته مستدعيتين في استناد هما الى ذاته لجهتين في ذاته - س ره.

الوجود من جميع الحيثيات .

فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها أنَّ كلُّ كمال وجمال يجب أن يكون حاصلا لذات الواجب تعالى، وإن كان في غيره يكون مترشحا عنه فائضاً من لدنه.

فنقول لو تعدد الواجب بالذات لايكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من أنَّ الملازمة بين الشيئين لاتنفك عن معلولية أحدهما للآخر أو معلولية كلٍّ منهما لأمر ثالث ، فعلى أيّ واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب ، وهو خرق فرض الواجبية لهما، فإذن لكلٍّ منهما مرتبة من الكمـال وحظ من الوجود والتحصّل لايكون هو للآخر ، ولا منبعثاً عنه ومترشحاً من لدنه ، فيكون كلٌّ واحد منهما عادم النشأة كمـالية ، وفاقداً لمـرتبة وجودية ، سواءا كانت ممتنعة الحصـول له أو ممكنة. فذات كلٍّ واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال، بل يكون [1] ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء و فقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية، فلايكون واحداً حقيقياً . والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي ، فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصّل وكمال الوجود جامعاً لجميع النشئات الوجودية ، والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود للموجود بمـا هوموجود، فلامكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات . **وهذا** البرهان وإن لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الأصول الفلسفية والمقدمات

(١) و الحاصل انه لايمكن في البسيط الحقيقي الوجوبي شيء وشيء ، كوجوب وامكان ، ووجدان و فقدان ، ونور و ظلمة ، وفعلية وقوة ، و خير و شر ، وكذا في صفاته كعلم و جهل ، وقدرة وعجز ، وهكذا، بل له من كل طرفين أشرفهما . ان قلت : التركيب من الوجود والعدم أو الوجدان و الفقدان أو الوجوب والامكان أو ماشئت فسمه ليس تركيباً واقعياً اذ العدم أو الفقدان أو نظائرهما ليس شيء يحاذيها. قلت : شر التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم اذا كان العدم عدم الخير والكمال ـ لاعدم التمس لانه عدم العدم ـ اذ العدم سنخ آخر مقابل الوجود. وكذا التركيب من الوجود والماهية فانه أيضاً يرجع الى التركيب من الوجود و العدم كما لايخفى . و أمـا التركيب من وجود ووجود بما هما وجود فليس تركيباً واقعياً اذ كان ما به الامتياز في الوجود بما هو وجود عين ما به الاشتراك ـ س ره .

المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب، لكنّه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجع على كثير من البراهين الشديدة القوة.

فصل «٦»

في استيناف القول في الجهات، ودفع شكوك قيلت في لزومها

ان من التشكيكات الفخرية في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادّها بحيث لايخلو عنها شيء من الأحكام والأوصاف، أنّ الوجود الواجبي لو كان ملزوماً للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكلّ معلول ممكن لذاته، وكلّ ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية.

والجواب[1] على ماذكره الحكيم الطوسي أنه لايلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولا فإنّ الحق أنّ الوجوب والإمكان و الامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجي، وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور، وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للأمور التي تستند إليها أو معلولا لها، كما أنّ تصور زيد وإن كان معلولا لمن يتصوره لايكون علة لزيد ولا معلولا له، وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب.

ومنها أنّ نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتياً[2]

(١) لما اشتبه على المشكك موضع البحث حيث جعل الوجوب لازماً خارجياً للوجود الواجبي، كان الاولى الاستفسار منه بأنه ان كان مرادك بالوجوب تأكد الوجود الحقيقي وشدة النورية الغير المتناهية، فهو خارج عما نحن فيه، مع أنه عينه لا أنه لازم له. و ان أردت به ماهو كيفية للنسبة كما هو محل البحث فهو ليس أمراً خارجياً حتى يكون معلولا فهو دون المعلولية له، انما هو معلول للعقل، ولزومه للواجب تعالى كونه بحيث اذا عقله عاقل الخ - س ره.

(٢) والا لكانا معاً عدميين فلزم ارتفاع النقيضين. وهذا منقوض بالعمى واللاعمى، فيلزم كون العمى ثبوتياً وهو سلبي قطعاً. و الحل ما ذكره قده ان في هذه الشبهة تسجيلا للشبهة الاولى كأنه يمكن أن يجاب عن الاولى بأنه عدمي وأمر عقلي فقل ما قال - س ره.

وأيضاً [١] هو تأكد الوجود فكيف يكون عدمياً ؟!

والجواب أنه ليس عدمياً بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن. و النقيضان [٢] وإن اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كلياً على جميع الموجودات العينية ، أليس الممتنع والممكن العام نقيضين وأحدهما وهو الممتنع معدوم، وليس يلزم أن يكون كلّ ممكن بالإمكان العام موجوداً في الخارج بل ربما لا يوجد إلاّ في الذهن .

ومنها أنّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف، كما هو المقرر عندهم، بل إنما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنية كالعمى مثلا ثابتاً في الخارج لشيء ، ومن المشهورات المسلمة أنّ وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه، فإذن [٣] يكون لمثل هذا الأمر وجود عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجودة في الخارج. والعقل يأبى من عدّ هذا المفهوم و أمثاله من الموجودات العينية [٤] فضلاً عن جعله من الأعراض .

---

(١) ان أراد أنه تأكد الوجود الحقيقي النفسي له تعالى فيتوجه انه خارج عما نحن فيه ، وان أراد أنه تأكد الوجود الرابط ووثاقة النسبة الثبوتية فيتوجه انه لا منافاة بين كونه وثاقة الوجود الرابط وكونه عدمياً - س ره .

(٢) أي الموجود و المعدوم و ان اقتسما جميع المفهومات ، فان كل مفهوم اما موجود و اما معدوم، لكن لا يلزم انه اذا لم يكن مفهوم كالوجوب معدوما أن يكون موجوداً عينيا لجواز كونه موجوداً ذهنياً ، او المراد ان النقيضين كالوجوب واللاوجوب وان اقتسما المفهومات فأخذ الوجوب الواجب وأخذ اللاوجوب الممكن، ومن جملة المفهومات الموجود والمعدوم فأخذ اللاوجوب المعدوم وأخذ الوجوب الموجود لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الوجوب موجوداً خارجيا كما ان الممتنع اخذ المعدوم والممكن العام الموجود لكن لا يلزم أن يكون كلية الممكن العام موجودة خارجية لامكان الذهنيات الصرفة فالمراد بالمفهوم ما هو المساوق للشيء و من الامور العامة - س ره .

(٣) ما ذكره مغالطة من باب ايهام الانعكاس ، فان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف لا أن وجودها للموصوف مطلقا وجود نفسي للصفة حتى يكون لنا وجود عيني ، و على ما أجاب به قده المغالطة من باب اشتراك اللفظ - س ره.

(٤) لا يخفى عدم مناسبة العرضية للترقي من الوجود العيني ، فان المراد أن هنا مطلبين الوجود العيني لها و العرضية و تريد عليه و لم يثبت شيء منهما و العقل يأباهما جميعاً - س ره .

والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرابطي وأنّ أحدهما وهو الوجود الذي في الهليّات المركبة غير الآخر وهو وجود الأعراض والصور الحالة، وأنّ قولنا وجود (ج) مثلا هو بعينه وجوده (لب) معناه غير معنى قولنا وجود (ج) في نفسه هو أنه موجود (لب) وأنّ (ج) في الأوّل لابدّ وأن يكون من الأمور الموجودة في أنفسها لا بالعرض بخلاف الثاني [1] ومن لم يحصّل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسلّم الفساد اللازم والتزم، ومن حقق الأمر يعرف أنه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس إلى الغير.

ومن هاهنا أيضاً نشأت الشبهة التي أوردها طائفة من أهل الشغب والجدال على المحصّلين من الفلاسفة العظام، وهي أنه إذا لم يكن للإمكان صورة في الأعيان لم يكن الممكن ممكناً إلا في الأذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الأعيان، فيلزم أن يكون الممكن في الخارج إما متمنعاً أو واجباً لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية، ولك أن تدفعها بما تحصّلت أنه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان.

وأيضاً يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الأعيان، فالحل ماذكرناه.

تصالح اتفاقي [2] إنّ ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأوّل من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والإمكان والعلية

---

(١) فان قوله موجوديته مشتق من الوجود الرابط أى و وجوده حينئذ ليس الا النسبة. والحاصل انه قد يكون للصفة وجود كالبياض ثم ينضم اليه وجود رابط بالموضوع، و قد لا يكون له وجود سوى الوجود الرابط الذى يكون فى كل محمول بما هو محمول كما فى العمى، فوجودها فى الاول تعبير عن مثل وجود البياض فى نفسه، و فى الثانى عن مثل الوجود الرابط للبياض و العمى حين كونهما محمولين فى القضية، فقوله موجود فى الثانى بدل كائن من كان الناقصة التى هى من الادوات عندهم ـ س ره.

(٢) قد اوقع المصالحة بين الفريقين بأن مراد الاقدمين من كون الامكان و نحوه معدوماً انما هو بحسب الوجود فى نفسه أى الوجود الرابطى الذى هو مفاد كان التامة، ومراد اتباع المعلم الاول من كونه موجوداً انما هو بحسب الوجود الرابط. اى مفاد كان الناقصة ـ س ره.

والتقدم ونظائرها ، و أنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأنّ نحو وجود هذه المعاني إنما هو بملاحظة العقل واعتباره . فمنشأ ذلك ماحققناه ، وفي التحقيق وعند التفتيش لاتخالف بين الرائين ، ولا مناقضة بين القولين ، فإنّ[1] وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان . وقد دريت أنّ الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لاينافي الامتناع الخارجي للمحمول . فعلى ماذكرناه يحمل كلام أرسطو وأتباعه، فلايرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المتألّه صاحب الإشراق .

ومما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية: من أنّ عدم الفرق[2] بين نفي الإمكان والإمكان المنفي وهما مفاد لا إمكان له و إمكانه لا، يوجب كون الإمكان ثبوتياً ، وأنّ كلّ عدم فإنه يتعرّف ويتحقق بالوجود ، فما يكون له عدم يكون له ثبوت. وماله ثبوت فهو ثابت . فإنه[3] إن عنى به إثبات أنّ الإمكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر. وإن عنى به أنه ليس من الأعدام بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية والعينية ، فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام، ومعنى إمكانه لا، سلب الوجود العيني عن مفهوم الإمكان ومعنى لا إمكان له عدم صدق الامكان كما في سائر الطبايع الذهنية التي هي أوصاف الأشياء ، ولايحمل عليها

(١) و قد دريت من هذا معنى قولهم في تعريف المعقول الثاني الفلسفي انه الذي يكون عروضه للمعروض في العقل ، سواءاً كان اتصاف المعروض به في العقل أوفي الخارج ،فان المراد بكون الاتصاف به في الخارج كون وجوده الرابط في الخارج ، كما المراد بكون عروضه في العقل ان وجوده المحمولي الرابطي انما هو في العقل ـ س ره .

(٢) لا يخفى ما هذا التعبير لان الفرق يوجب كونه ثبوتياً فالاولى ما عبر به المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله : و الفرق بين نفي الامكان و الامكان المنفي لايوجب كونه ثبوتياً. الا أن يوجه : بأن المقصود أن عدم الفرق الذي يلزم على تقدير كونه عدمياً في الدليل من انه لوكان عدمياً لم يبق فرق بين نفي الامكان و الامكان المنفي اى بين لا امكان له و امكانه لاـ اذلاتمايز بين الاعدام ـ يوجب كونه ثبوتياً كما يقال التسلسل يوجب اثبات الواجب تعالى اى لزومه على تقدير عدم الواجب يوجبه ـ س ره .

(٣) جواب عن الاول س ره .

الوجود في الأعيان . وعدم حمل الموجود على شيء لاينافي حمله على الأشياء العينية وصدقه عليها. وهذا أحد معنيي الوجود الرابطي. وأما التعريف بالوجود (١) فإنما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق المسلوب للأشياء فإنّ من السلب سلب لطبيعة العدم فضلاً عن طبيعة أخرى. نعم (٢) لايكون المسلوب سلباً لسلبه فيكون ثبوتاً إضافياً وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه (٣) الطبيعة الإطلاقية كما في الشفاء: أنّ الثبوت وأعني به الإضافي المطلق أعمّ من أن يكون (٤) حقيقياً في نفسه أو بالإضافة فقط ،يقع جزء من بيان (٥) السلب، لأنه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض اتباع المشائين من مفسري كلام أرسطاطاليس ، فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه ومن قال إنّ البصر جزء من العمى وإنّ الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعنى به أنّ البصر موجود مع العمى بل يريد أنّ العمى لايمكن أن يحدّ إلاّ بأن يضاف السلب إلى البصر في حدّه فيكون البصر جزء من البيان لامن نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية أنّ الحدّ قد يزيد على المحدود .

(١) جواب عن قوله و ان كل عدم الخ و حاصل هذا الجواب النقض بأنه ليس يلزم فى كل عدم أن يؤخذ فى مفهومه خصوصية الوجود كالعمى ، فانه عدم البصر و الامكان من هذا القبيل فانه سلب الضرورة و هكذا سلب السلب و عدم العدم. نعم العدم هكذا لانه رفع الوجود ـ س ره .

(٢) استدراك من النقض حاصله انه ان أردتم بالوجود الثبوت الاضافى فالامر كما قلتم لان كل عدم مضاف الى الثبوت الاضافى فانّ المسلوب ليس سلباً لسلبه بالحمل الاولى ، فان السواد ليس سلب اللا سواد فيكون ثبوتياً بالاضافة اليه ، اذلا واسطة بينهما فبهذا الاعتبار يكون (الاثبات) ثبوتياً اضافياً ، لكن لايلزم من هذا أن يكون موجوداً عينياً و هو مطلوبكم. وانما قلنا بالحمل الاولى لان مصداق السواد وسلب اللاسواد واحد فيتحقق (٦) بالحمل الشائع وما قال قده انه ليس سلباً لسلبه فانما هو بالحمل الاولى ـ س ره

(٣) يعنى أن المأخوذ فى تعريف السلب على الاطلاق هو الثبوت الاضافى لا الوجود ، و انما هو مأخوذ فى تعريف العدم. و أصل الكلام فى هذا المقام الترديد بأن مرادكم اما خصوص الوجود فينتقض بكثير من الموارد ، و اما الثبوت الاضافى فلايلزم منه الوجود العينى مع انه الذى ادعيتموه ـ س ره.

(٤) كالعدم فانه رفع الوجود فالوجود المضاف اليه حقيقى واضافى معاً ـ س ره .

(٥) أى حده فالمراد بالبيان المعنى اللغوي لانه فى الاصطلاح الدليل والبرهان و يستعمل فى التصديقات ـ س ره . (٦) الحمل الشايع بينهما فالمسلوب سلبه

ومنها أنّ جعل الإمكان وقسيميه وأشباهها من المعاني العقلية إنما يقطع لزوم السلاسل المتولدة إلى لانهاية في الخارج، وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية، فإنّ اتصاف الشيء بالإمكان يلزم [1] أن يكون على سبيل اللزوم، وإلاّ لزم جواز الإنقلاب فيكون لإمكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجود وهكذا إلى غير النهاية، على أن كون الاتصاف بالإمكان على أيّ حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية أيضاً.

و **الجواب** إنّ التسلسل هاهنا بمعنى لايقف، لأنه حاصل من اعتمال الذهن من غير أن ينساق إليه الأمر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

وتحقيق هذا المقام أنّ كون الشيء معقولا منظوراً فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله، إذ لاينظر فيه بل إنما ينظر به مادام كونه كذلك. مثلا إذا عقلنا الإنسان بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الإنسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الإنسان، ولا نحكم عليها بحكم، ولانحكم عليها حين حكمنا على الإنسان أنه جوهر بكونه جوهراً أوعرضاً، ثم إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظوراً إليها وجدناها عرضاً قائماً بغيره. وما وجد في كلام أهل التحقيق أنّ الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لاما خرج عن التصور، عنوا بذلك إنها في كونها معقولة لاتحتاج إلى صورة أخرى تكون هي آلة إدراكها لأنّنا إذا عقلنا ماهية الإنسان وحكمنا عليه بكونه جوهراً حيوانياً جرمياً يكون المنظور إليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية، لأنّ هذا بيّن الفساد. فكذلك الإمكان ومقابلاه كالآلة للقوة العاقلة، بها يتعرّف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة إلى كون شيء من الثلاثة موجوداً أومعدوماً ممكناً أوواجباً أوممتنعاً.

ثم إن التفت العقل إلى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء ولا وجوباً ولا امتناعاً له بل كان عرضاً موجوداً في محل هو

(١) واما اتصاف نفس الامكان بوجوده حينئذ فعلى سبيل الامكان و هكذا. س ره.

العقل وممكناً في ذاته ، فما كان قبل هذا وجوباً مثلا أو إمكانا صار شيئاً ممكناً ، وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الأدوية إذا صارت منظورا إليها معقولة بالقصد محكوماً عليها أوبها انقلبت إسمية استقلالية بعد ما كانت حرفيه معلقية ، وهذا الانقلاب غير مستحيل(١) لأنه كانقلاب المادة إلى الصورة ، والجنس إلى الفصل ، والقوة إلى الفعل ، والناقص إلى التام ، لا كانقلاب الصورة إلى الصورة ، والنوع المحصل إلى النوع المحصل ، لأن الروابط والأدوات حين كونها كذلك ليست شيئاً من الأشياء المحصلة التامة بل نسب إلى الأشياء وفرق بين الشي و نسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئاً أو قوة على شيء ، إذ القوة بما هي قوة ليست شيئاً من الأشياء أصلا . اللهم إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الأمر إلى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة ، كالهيولى الأولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون بأحديهما بالقوة وبالأخرى بالفعل ، وما قرع سمعك أن المعنى الأدوى كالوجود النسبي ، و الاستقلالي كالوجود المحمولي هما متباينان بالذات ، يرام به ما أفدناك تحقيقه لأن لهما ذاتين متباينين ، فإنه الرابطة لا ذات لها أصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة أصلا ، ولهذا تقبل الألوان ويظهر به الحقائق . والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير أن يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له أن يصير محصلا ، والشيء واللاشيء الذي في قوته أن يصير شيئاً .

قاعدة وإذا تحققت الأمر في هذه المعاني ، ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل ، فاجعله أسلوباً مطرداً في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة

---

(١) ولان الماهية واحدة فيتحقق تارة بوجود غير مستقل فيكون رابطيا . وتارة بوجود مستقل فيكون محكوما عليه ، فالماهية هي الامر الباقي في الحالين كالمادة تارة تلبس صورة فتخصل بها ثم يخلع عنها تلك و تلبس صورة اخرى . نعم الماهية مع هذا الوجود لا ينقلب اليها مع الوجود الاخر لانه كانقلاب المادة مع صورة اليها مع صورة اخرى ؛ و هذا هو الانقلاب المستحيل . والفرق بين ما ذكرناه وما ذكره قده ان الوجود الغير المستقل الذي كالمعنى الحرفي فيما ذكره كالمادة و فيما ذكرناه هو كالصورة الزائلة عن المادة ، و الماهية المحفوظة في الوجودين كمفهوم اللزوم المشترك بين الاسمي و الحرفي كالمادة ـ س ره .

والوجود واللزوم ومضاهياتها ، سواءاً كانت بإزائها في الأعيان شيء أم لا ، فإنّ الوجود والوحدة مع أنّ حقيقتهما واقعة في الأعيان بل حقيقة الوجود هي أحقّ الأشياء بالوقوع العيني لكن مفهوماهما من المعاني المتكررة في العقل، فإنّ لحقيقة الوجود موجودية ولموجوديتها موجودية أخرى وهكذا إلى أن يعتبرها العقل ، لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة ، وكذا الكلام في الوحدة .

فإن رجع أحد وقال: إنّ العقل يجد أنّ شيئاً من اللزومات الصحيحة الانتزاع إلى لانهاية لو لم يكن محكوماً عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الأوّل لانفسدت الملازمة الأولى ، فيجب أن يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم إلى لانهاية ، والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لإيجابات صادقة .

قلنا له: ألم تتذكر ما بيّناه لك وسقنا إليه فطانتك كيلا تمثّل رويّتك من أنّ اللزوم إنما يكون لزوماً إذا اعتبر رابطة لمفهوم ما من المفهومات ، فإذن هو بما هو لزوم ليس بشيء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم .

ثم إذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات و وصف ما من الأوصاف استؤنف النظر في لزومه أو لالزومه ، فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس إلاّ اللزوم الملتفت إليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم . ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتاً إليه منظوراً فيه بالذات. فلا محالة تنقطع خطرات الأوهام في مرتبة من المراتب . وهذا أولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في فكّ هذه العقدة: أنّ تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر بوجود ما ينتزع هي منه . وليست موجودة بصور متغايرة ، والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة أعم من الثاني . فإنّ الموجبة إذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج أعم من أن يكون بصورة يخصّه كوجود الجسم أولا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود

كله، فإنّ هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما[1] إذا كان أحد قسمي المتصل حارّاً والآخر بارداً، فيصدق الإيجاب الخارجي عليه، وإن كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على أحد الأنحاء. وكما أنّ خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحواً خاصّاً من الوجود كالحكم بالتحيز فإنه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصّه فإنه يقتضي النحو الخاص به، كذلك خصوصيات الأحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود. وكما أنّ المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل و الممكنة بالإمكان و الدائمة بالدوام. نقول أيضاً: لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم و اللازم بأن يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل. وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم، فإنّ معناه أنه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح أن ينتزع منه انقطاع الامتداد،[2] فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه، لازم لوجود الجسم بالفعل. وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم. فإنّ مرجعه أنّ اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء إلا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا، فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود أي صحة انتزاعه عن موجود بالفعل كما أنّ القضية الممكنة يكفي في صدقها إمكان وجود الموضوع. انتهى كلامه.

وذلك لأنّا نمنع كونه قد عنى نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه جدّ الإجداء، لأنّ اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير أن يصير منتزعاً بالفعل لا يصح أن يقع موضوعاً للإيجاب ويحكم عليه باللزوم أو اللالزوم، لأنه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية، وإذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم

---

(١) التمثيل غير سديد، لان اجتماع الضدين على وجود واحد باطل، فالقسمان متغايران وجوداً و لاسيما عند من يقول إختلاف العرضين يوجب القسمة الخارجية في المحل. فالاولى ان يمثل بأن كل جزء من الجسم له جزء كما هو مذهب الحكيم - س ره.

(٢) فالانقطاع أمر عدمي لازم للمتناهي - س ره.

صار مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد ، فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وإن كان في النفس ، وليس بهذا الاعتبار موجوداً بالعرض انتزاعيا ، بل حقيقياً ذهنياً، فموجوديتها بوجود ماينتزع منه من قبيل الأول الذي يمتنع أن يكون موضوعاً لحكم ايجابي بل ولاسلبي أيضاً، ووجود (١) الموصوف لايمكن أن يكون بعينه وجود الصفة سواءاً كانت حقيقية أوانتزاعية ، وإلا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فإنّ وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة ، إذا السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لاغير ، وإنما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخراً عن وجود ذاتها لذاتها.فالحقّ على مامرّ من أنّ اللزوم له تحقق رابطي يكفي في كون أحد الشيئين لازما والآخر ملزوماً ، وهذا النحو من الوجود الرابطي وإن كان منسوباً إلى الخارج إذا كان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه ، لأنّ نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطاً بين شيئين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس إلا في ظرف الذهن ، وإن كانت ملاحظته في نفسه لاينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين . وهذا كما في ملاحظة السلوب والأعدام فإنها وإن كانت حقيقتها سلوب الأشياء وأعدامها لكن للعقل أن يلحظها كذلك ، وإذا صارت معقولة قدعرض لها نحو من الوجود،ثمّ مع ذلك لاينسلخ عن كونها سلوباً وأعداماً لأنّ ماهيتها كذلك . وقد مرّ أنّ الوجود مما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الأولي لابحسب الحمل الشايع الصناعي فتدبر فيه .

---

(١) ابطال لقوله أن تلك اللزومات هو موجودة في نفس الامر بوجود ماينتزع هي منه كما اشتهر منهم أن وجود الامر الانتزاعي وجود منشأ انتزاعه ، بانه لوكان كذلك لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي .

أقول لايبطل الفرق فان مرادهم أن وجود الملزوم مثلا بماهوموجود ذاتي، وبما هومصحح انتزاع اللزوم عرضي،فبالحقيقة ذلك التصحح والتهيؤ وجود ذلك العرضي الذى هو الملزوم - سره .

ثم إنّ في كلامه بعضاً من مواضع الانظار .(١)

أما أولافلأنّ ابعاض المتصل الواحد قبل أن يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من أنحاء القسمة الخارجية ، واو بحسب اختلاف عرضين قارّين لايمكن (٢)الحكم الايجابى عليهما بشيء حكماًصادقاً بحسب الخارج ، فاذاحدثت الاثنينية الخارجية صار كل واحدمنهما مماله وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجوداً أصلا ، إنما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما، ثمّ الوجود على رأيهأمرعقلي انتزاعي نسبي لاتحصّل له الاّ بماينتزع منه، فيكون واحداً بوحدة ماينتزع منه ، كثيراً بكثرته، فكيف يكون الأشياء المتعددة من حيث تعددهاموجودة بوجود واحد ؟!

وأما ثانياً فلأنّ خصوصيات الأحكام وإن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي فيالحكم على شيء بحالخارجي وجودهالانتزاعي(٣)

---

(١) غير مخفى أن هذه الانظار سقيمة غيرواردة - ط

(٢) والجواب اما اولا فبالنقض لانانحكم حكماً ايجابياً صادقاً بحسب الخارج ان كل جزء من أجزاء الجسم المتصل الواحد الذى لم يحل فيه العرضان المختلفان جوهر و قابل للقسمة و نحو ذلك مع انه لم يحدث شيء من أنحاء القسمة والخارجية فيه .

واما ثانياً فبالحل وهوأن ذات الجزء موجودة في الخارج بوجود الكل وان لم يكن وصف الجزئية الخارجية موجودة ، كما ان ذاتالكل موجودة وانلم يكن وصف الكلية الخارجية أيضاً موجودة لمكان التضائف بين الوصفين ، فهذا مغالطة من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فقوله : و قبل القسمة ليس شيء منها موجوداً أصلا قلنا : بل هما موجودان في الخارج بحسب ذاتهما . و كون موضوع الحكم الخارجي انما هوالابعاض فيما ذكر لايستلزم القسمة الخارجية بل يكفي الوهمية لان مافي الذهن عين ما في الخارج ، و لاسيماأن الاجزاء التى فيالذهن انما ينظربها لاينظرفيها . وقوله: انما الموجود هوالمادة القابلة لهما قلنا : المادة مادةللقسمة وأما المقسوم فهو من أجزاء المادة وليس صورة لها على أن وجود مادة الشيء قديكون مصححاًللحكم الايجابي الخارجي عليه لان خصوصيات الاحكام يقتضى خصوصيات الوجود لموضوعاتها بحسبها - س ره .

(٣) أقول لم يجعل المحقق مناط الحكمالايجابي بحال خارجي الوجودالانتزاعي الذىهوبالقوة قبل الانتزاع ويصير بالفعل بعده بل مناطه وجود ذلك الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه ، ولاشك أن وجود منشأ الانتزاع بالفعل هو مناط الحكم الايجابي .✿

بل نقول ما ذكره من أنّ خصوصيات الأحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرّعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بـالقوة، وبعد (١) أن يخرج من القوة إلى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج.

وأما ثالثاً فلأنّ طبيعة القضية الممكنة وإن لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الأعيان، لكنها اقتضت الوجود في الذهن على وفاق سائر القضايا، ولا شك أنّ القضايا التي كلامنا فيها أشد استدعاءاً لوجود الموضوع من الممكنات. فكيف (٢) يتصوّر الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه إلى عدم الثبوت لا خارجاً ولا ذهناً إلاّ بعد أن يصير منظوراً إليه؟!

وأما رابعاً فلأنّ عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل (٣) ليس معناه

✿ فانه يتصور تلك اللزومات بوجود الملزوم بما هو مصحح انتزاعها ويحكم عليها.

فان قلت، وجود الملزوم وجود ذاته لا وجود تلك اللزومات العرضية.

قلت: أما أولا فلا يرد على هذا المحقق سوى بطلان الفرق بين الذاتي والعرضي فلم يكن هذا بحثاً آخر.

و أما ثانياً فقد مر ان وجود الملزومات ذلك المصحح والتهيؤ الذي في الملزوم، و هذا بوجه نظير العلم الاجمالي والتفصيلي القائل بهما المشاؤن لذاته تعالى، اذ بمجرد عدم الصور العلمية المرتسمة في مقام الذات ليس العلم صحيح السلب لكونها موجودة بوجود واحد اجمالي وهو مناط العلم الكمالي عندهم. فكذا هاهنا تلك اللزومات وان لم تكن موجودة بصور متمايزة ووجودات مفصلة لكنها موجودة بوجود واحد في منشأ انتزاعها - س ره.

(١) ليس كذلك بل هنا شق ثالث هو وجودها الذي هو بالفعل، الاجمالي لا الذي هو بالفعل، التفصيلي ولا الذي هو بالقوة - س ره.

(٢) مع أنها قضايا فعلية فيكون أدون منزلة من الممكنة. و الجواب عنه أيضاً يظهر مما مر اذ عند هذا المحقق وجود موضوعها وجود منشأ انتزاعه و هو في الخارج، موضوعها و ان لم يكن له وجود استقلالي الا أن له وجودا تبعياً بالفعل في الخارج فلهذا كانت أرفع منزلة - س ره.

(٣) بل معناه هذا كما نحكم على زيد الذي ليس موجوداً بعد، بأنه كاتب بالامكان. وما ذكره من أنه كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد، ان أراد به ان الكتابة حال خارجي فهو مسلم لكن لا يستدعي وجوداً في الاعيان للموضوع، لانا لم نثبتها له ✿

أنه يمكن لنا أن نحكم على زيد بأنه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجوداً في الأعيان ، كيف والكتابة بالإمكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لاينفك عن وجوده الخارجي . بل معناه أنّ القضية الممكنة من جهة إمكان الاتصاف بالمحمول لايستدعي وجود الموضوع ، أي كيفية الرابطة إذا كانت إمكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها إمكانا لاتستدعي الوجود للموضوع ، بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما ؛ وهذا لايستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اُخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته. وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لايستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له، والكلام في نفس الأحكام لافي جهاتها، على أنّ الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة .

فصل « ٧ »

في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان

إنّ لفظ الإمكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على [1] ما في قوة سلب

☆ بالفعل بل بالامكان . هذا صحيح و ان كان لايصير موجوداً أصلا. وان أراد به أن امكان الكتابة حال خارجي فالامكان عدمي ، ولو اريد به الامكان الاستعدادى كان محمولا لاجهة و الكلام فيها، مع أنه يناقض قوله فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكاناً لاتستدعي الوجود الموضوع، مع أن ذلك القول أعني فالقضية من حيث الخ التزام بمطلوب ذلك المحقق لانها اذالم تستدع من حيث الجهة تم كلامه وصح مرامه، لان الكلام في الموجهة لا المطلقة . هذا مايتوجه على ظاهر كلام المصنف ، ولكن نظره الى ماسيحقق في المرحلة الثانية في الفصل التالي لبحث اعادة المعدوم أن السالبة كالموجبة في استدعاء وجود الموضوع بلا تفاوت الاأن اعتبار السلب بماهو سلب لايستدعيه ، والاعمية المشهورة بحسب الاعتبار، فهاهنا أيضاً نقول : ان اعتبار امكان بماهو امكان لايستدعيه ولكن الممكنات كالفعليات بلاتفاوت فتفطن ـ س ره .

(١) فالامكان العام هو سلب امتناع الذات أو سلب امتناع النسبة أى سلب ضرورة انتفائها ، و التنويع اشارة الى أن الامكان في الهليات البسيطة سلب امتناع الذات ، و في الهليات المركبة سلب امتناع النسبة أو في الواجب تعالى سلب امتناع الذات لكون الوجود فيه عينا و في الممكنات سلب امتناع نسبة الوجود الى ذواتها لكون وجوداتها غير ماهياتها أو سلب امتناع نسبة أنحاء الوجودات الى الذات الواجبية لكون وجودها محض الانتساب الاشراقي اليه ومجرد الربط به ـ س ره .

امتناع ذات الموضوع أوسلب امتناع النسبة بين طرفي العقد . والامتناع هوضرورة انتفاء الموضوع في نفسه أوضرورة عدم النسبة . وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس إلى أحد هذين الأمرين ، فصارمعنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل و إنما [1] توصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز [2] من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الأمر ، فعندهم ماليس بممكن فهوممتنع. والممكن واقع على الواجب وعلى ماليس بواجب ولاممتنع، ولايقع على الممتنع الذي يقابله ، لاعلى [3] أنّ هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الأمر لأنّ مافي نفس الأمر إما الوجوب أوالإمكان وإنما ذلك في تصور العقل .واعتباره مفهوماً جامعاً لهما هو في نفس الأمروبحسب الواقع ليس إلاّ أحد الأمرين ، لاطبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبارالعقل وتعمّله . ولذلك [4] ليس هو مادة بل جهة .

(١) لايخفى أن المراد بالطرف المقابل المقابل من حيث هومقابل، فيكون الوصف بحال الموصوف لابحال متعلقه .
نعم هذا انمايصح لواخذ وصف المقابل بنحو العنوان المشيردون الموضوع وليس كذلك ــ ط .

(٢) يعنى ان الامكان حقيقة صفة الطرف المقابل لان الامكان معرف بسلب الضرورة ، والمعرف و المعرف يدور أحدهما مع الاخر و سلب الضرورة صفة الطرف المقابل فكذا الامكان لاتحادهما فوصف الطرف الموافق به على طريق المجاز ــ س ره .

(٣) يعنى ان اشتراكه المعنوى لايستدعى سوى المفهوم الجامع كالشيئية المشتركة بينهما لاطبيعة مبهمة جنسية متحصلة بهما حتى يكون الواجب تعالى مركباً من جنس وفصل .

ان قلت : فيلزم انتزاع مفهوم واحد من حقيقتين مختلفتين وقد مر بطلانه .

قلت : هذاالمفهوم أمرسلبى لايمكن أن يحاذيه أمر ثبوتى نسبته اليه نسبة الذاتى الى ذى الذاتى نعم لماكان سلب الامتناع سلب السلب وهوالاثبات ولكن بالحمل الشائع لاالاولى، كان حكمه حكم الوجودالحقيقى الذى مرأنه بماهوما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز، مشترك وبالعكس، مشترك فيه للموجودات و الماهيات ـ س ره .

(٤) ان قلت : فالامكان الخاص و الامتناع أيضاً ليسامادتين لكونهماسلبيتين ، والسلب لايحاذيه شيء .

. قلت : المراد بالتحقق في نفس الامر الذى هومناط المادية الوقوع فيها أعم من*

ثم انصرف عن الوضع الأوّل بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الأوّل وتارة في طرف السلب ، إذ من شأن الامتناع الدخول على كل منهما، وحينئذ وقع على الممتنع وعلى ماليس بواجب ولا ممتنع ، وتخلّى عن الواجب فصار الإمكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين ، إذ بحسب دخوله على الأيجاب قابل ضرورة السلب ، وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الأيجاب ، ولمالزم وقوع الإمكان على ماليس بواجب ولاممتنع في حالتيه جميعاً [١] وضع منقولاخاصياً لسلب الضرورة في جانبي الايجاب و السلب جميعاً و هو الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعاً، وهو أخص من المعنى الأول. فكان المعنى الأول إمكاناً عاماً أو عامياً و الثاني خاصاً أوخاصياً بحسب الوجهين، وصارت الأشياء بحسبه على ثلاثة أقسام واجب وممتنع وممكن ، كما كانت بحسب المفهوم الأوّل قسمين واجباً وممكناً أوممتنعاً وممكناً .

ثمّ قد يستعمل ويراد به مايقابل جميع الضرورات ذاتية كانت أو وصفية أو وقتية ، وهوأحقّ باسم الإمكان من المعنيين السابقين ، لأنّ هذا المعنى من الممكن أقرب إلى حاقّ الوسط بين طرفي الايجاب والسلب، كالكتابة [٢] للإنسان لتساوي

✿وقوع الوجود أووقوع العدم مان النفس الامرية فى كل شئ، بحسبه فوانية العدم بنحو البطلان . و عدم كون الامكان العام مادة ليس باعتبار أنه سلب وعدم ، بل باعتبار انه لاتحقق لسلب ضرورة المخالف بماهو عام بل في الوجوب بنحوه و فى الامكان الخاص بطوره، و العموم داخل في قوام مفهوم الامكان العام فكون الامكان العام متحصلا مثل ان يقال الحيوان بشرط الكلية موجود فى الخارج -س ره .

(١) لايخفى ما فى المقام من المسامحة لاستلزامه كون الامكان الخاص معنى مؤلفاً من وصفين كل منهما مجازى بحال المتعلق ، مع أنه من الضرورى أن الماهية متصفة بالامكان حقيقة لامجازاً و انه معنى واحد لامجموع معنيين - ط .

(٢) فالحيوانية مثلا وان كانت ممكنة لكونها مسلوبة الضرورة من الطرفين ، وكذا تحرك الاصابع والانخساف، الا أنها لاتخلو عن ضرورة اقتضاء لموضوع ، ذاتاً أووصفاً أووقتاً كالانسان والكاتب ووقت الحيلولة فجاء من قبلها الضرورة واللزوم وماأمكنت امكان المحمولات الثلاثة ، بخلاف الكتابة للانسان اذ كما أنها ممكن ذاتي كذلك ممكن من قبل الطبيعة الانسانية نعم للكتابة ضرورة بشرط وجودها ولهذا اعتبر والامكان الاستقبالي - س ره .

نسبة الطبيعة الإنسانية إلى وجودها وعدمها له ، والضرورة [١] بشرط المحمول وإن كانت مقابلة لهذا الإمكان بالاعتبار - فربما يشاركه في المادة - لكنها [٢] توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الإمكان من حيث الماهية ، وأخصيته [٣] هذا المعنى من اللذين قبله ليست إلا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز . وقد يطلق الإمكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال ، وهو الإمكان الاستقبالي، لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور إما موجوداً أو معدوماً ، فالضرورة قد أخرجه من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ، ولذلك اعتبره

(١) لما كان هناك مظنة سؤال وهو انكم تلتمون الكتابة بالنسبة الى طبيعة الانسان مسلوبة الضرورة مطلقاً مع أنها ضرورية حين كون الانسان كاتباً فالكتابة بشرط الكتابة ضرورية لان الشيء مالم يجب لم يوجد . اجاب بأن مقابلة تلك الضرورة لهذا الامكان وان كانت بالاعتبار، وربما تشاركه في المادة أي المورد، لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبالامكان من حيث الماهية فوجود الكتابة ضروري وماهيتها ممكنة - س ره .

(٢) وفي بعض النسخ : لكونها

(٣) قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات : وانما قال الشيخ فكانه أخص من الوجهين ولم يقل وهو أخص لان الاعم و الاخص هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولا من الاخر أما اذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه أخص من الاخر الا بالمجاز .و ذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال أن الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص و العموم والممكن يقع هاهنا على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه أخص . وقال المحاكم في شرح كلامه : وانما لم يقل هو أخص من الوجهين لان الاعم والاخص يدلان على معنى واحد كالانسان و الحيوان فانهما يدلان على معنى الحيوان الا أن الاخص أقل تناولا لجزئيات من الاعم ضرورة أن جزئيات الاخص بعض جزئيات الاعم والاعم أقل تناولا بحسب المفهوم من الاخص لان مفهوم الاعم جزء مفهوم الاخص ، ويمكن حمل قوله ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولا من الاخر، عليهما . والاعم انما يطلق على الاخص لا بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم الاعم ، فان صدق الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على معنى الحيوان ، وهذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى الامكان الخاص لانه موضوع بازائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تبايناً لكان الامكان مطلقا عليه ، كما لو سمي واحد من السودان بالاسود فالاسود يقع عليه وعلى صنفه بمعنيين ، فكما لا يقال ان وقوعه عليهما بحسب العموم والخصوص كذلك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين بحسب العموم و الخصوص - س ره .

فرقة من المنطقيين لأن (١) الباقي على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال من الممكنات التي يجهل (٢) حالها ، ومن اشترط منهم في هذا أن يكون معدوماً في الحال ، فقد غفل عن أن حسبانه أن جعله موجوداً قد أخرجه إلى ضرورة الوجود، آت مثله هاهنا ، إذ فرض العدم الحالي أيضا يخرجه إلى ضرورة العدم، فإن استضر بذلك بذلك فيستضر بهذا ، فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجح . وهذا (٣) قول يناسبه النظر المنطقي والأنظار البحثية .

وأما التحقيق الفلسفي فيعطي أن الممكن في الاستقبال أيضا لايتجرد عن أحدى الضرورتين: الوجوب باعتبار أحد الطرفين، والامتناع باعتبار مقابله ، من جهة ايجاب العلة له كما في الحال ، فإذن معنى الإمكان واحد يتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن . نعم الصدق والكذب لايتعينان في الإمكان الاستقبالي فإن الواقع في الماضي و الحال قد يتعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين وأما الاستقبالي فقد نظر في تعين أحد طرفيه أهو كذلك في الواقع أم لا . وهذا أيضا بالقياس إلى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعاً ، بخلاف علوم المبادي وأوائل الوجود ، فإن علومهم علية احاطية ايجابية بتية، لأنها انفعالية إمكانية ظنية ، إنما الإمكان والظن بحسب حال الماهيات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم ، وهو لاينفك عن ايجاب الوجود الناشي من اقتضاء السبب التام، والجمهور يظنونه كذلك في الواقع ، والتحقيق يأباه لأن الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته وممتنع بعدمها ، فما لايعلم من الممكن إلا الإمكان فلا يتصور أن يعلم منه أنه واقع أو غير واقع، وإن علم وجود سببه كان وجوده واجبا لاممكناً ، وإن علم عدم سببه كان عدمه واجباً لاممكناً. فإذن وجود

(١) وكذا كل معنى بالنسبة الى سابقه أقرب الى حاق الوسط ، فهذا المعنى كان بالنسبة الى السابق صرفاً لان ذلك بشرط المحمول كان ضرورياً بخلاف هذا لانه لم يقع بعد فهو الممكن الحقيقى ـ س ره .

(٢) يعنى فى الاغلب يكون المنسوب الى الاستقبال ممكناً و الافنحو طلوع الشمس ضرورى ـ س ره .

(٣) هذا ما حققه العلامة الطوسى ره فى منطق شرح الاشارات ـ س ره .

الممكنات باعتبار السبب واجب، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء، لأنه صار واجباً باعتبار وجود أسبابه. والأول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة بأسبابها، لأن الأسباب والعلل يرتقي إلى الواجب الوجود، وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب. ولو لم يجب بسببه لما وجد، وسببه أيضا واجب بغيره إلى أن ينتهي إلى مسبب الأسباب من غير سبب، فلما كان هو عالما بترتب الأسباب كان عالما بلا وصمة شك يعتريه. والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لاجرم يحكم بوجود الشيء ظناً وتخميناً، لأنه يجوز أن ما اطلع عليها ربما يعارضه مانع فلا يكون ماذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات، فإن اطلع على أكثر الأسباب قوي ظنه وإن اطلع على الكل حصل له العلم، كما يعلم في الشتاء أن الهواء سيحمى بعد ستة أشهر، لان سبب الحمى كون الشمس قريب الممر من سمت الرأس، وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الأقاليم الشمالية، ويعلم بحكم الأوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنة الله التي لاتبديل لها أن الشمس لايتغير مسيرها، وأنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المدة. وسنزيدك أيضاحاً لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات إنشاءالله تعالى.

ثم قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الأستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض، وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لابد منه[١]، وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لاحصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التام ورفع الابهام عند تعين الأمر على ما في فلسفتنا: من أن نسبة المادة باستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتضح في موعده إنشاءالله تعالى وهذا الإمكان لايعد من الجهات بل يجعل محمولا أوجزئه.

---

(١) أي من الاسباب والشرائط التي لابد منها في حصول الشيء - ه ره.

فصل «٨»

فيه ارجاع الكلام الى أحكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب آخر .

ان كلامن هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادي الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير. ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بأنّ الإمكان لا يكون بالغير، بل بالذات وبالقياس إلى الغير ، فسقط من الاحتمالات التسعة واحد، فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات. والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الأمر ومراتبها . اللهم إلاّ في الماهيات الإمكانية ، فإنها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بإمكانها الّذى هي حالها في نفس الأمر لا بحسب مرتبة ماهياتها ، فإنها من تلك الحيثية ليست . إلاّ هي نعم[1] لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية إلاّ سلب نفسها بحقيقتها التصورية لابهليتها البسيطة أو المركبة ـ لأنّ إيجاب نفسها أو غيرها إياها أيضاً مع الوجود ـ فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم ، وكذا سلب سلبها أيضاً ؛ إلاّ أنّ صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها، وبينهما فرقان عظيم. وحمل[2] الإمكان على

---

(١) كأن قائلا يقول لما كان جميع السلوب صادقة في مرتبة ذاته كان الامكان في المرتبة ؛ لان من جملة السلوب سلب ضرورة الوجود و العدم . فأجاب بأنه كذلك لكن يصدق سلب ذلك السلب أيضاً ، اذ كما أنها ليست ذاتية بمعنى أنها ليست جزءاً ولا عيناً كذلك سلب السلب ليس جزءاً و لاعيناً ـ س ره .

(٢) وكأن هذه العبارة غلط لان الامكان سلب ، وحمل السلوب جميعا على طريقة العقود السلبية كما صرح به بل ذكر هنا حكم السلوب الاخر استطراداً ولو جعل تبديل الاول بالثاني من النساخ لا يصح أيضاً لان حمل النظيرين أعني الوجوب و الامتناع ليس من العقود السلبية ، اللهم الا أن يقرء نظيرتها بالتاء علامة التانيث ويرا بها سلب ضرورتي الوجود و العدم الذى هو تفسير الامكان ، وظني انه كان نسخة الاصل كشطريها بالشين المعجمة أي جزئيها و هما سلب ضرورة الوجود و سلب ضرورة العدم و انه كان الاول مكان الثاني و بالعكس ـ س ره .

الماهية كنظايره من قبيل الثاني دون الأول . كيف [1] ولو كان المقسم في الأقسام الثلاثة حال الشيء بالقياس إلى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات ـ أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب أية مرتبة منه ـ لم يكن القسمة عقلية حاصرة، فإن الماهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلاثة عند العقل ، ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضاً مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء ، فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الأقسام الثلاثة . وكون بعض هذه [2] الأقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى إنما نشأ من خصوصية القسم ، لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم ، فإن مجرد ذلك لا يستدعي أن يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته ، وإلا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس

(١) متعلق بقوله قده اللهم الا في الماهيات . وحاصله انه كيف لا يكون مرتبة ذاتها مستثناة و الحال انه لو كان المراد ان الشيء بحسب الواقع غير خال عن الثلاثة فالقسمة حاصرة والمنفصلة حقيقة و أما اذا كان المراد أن الشيء بحسب الواقع وبحسب مرتبة ذاته غير خال لم يكن المنفصلة حقيقية ، فان الماهية بحسب نفس مرتبتها خالية عنها ، و لو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها في المرتبة لم يكن المنفصلة حقيقية أيضاً، لان الامكان في المرتبة لا يمكن بنحو العينية و الا كان الماهيات سلوباً ، اذ الامكان سلب وانتفت الخصوصيات سوى الامكان و هو باطل بالضرورة ، و مع ذلك يلزم أن لا يكون الانسان مثلا واحداً من الثلاثة لكونه أمراً اعتبارياً كالا مكان ، حيث انه ليس بممكن كحدوث الحادث ، فانه لا حادث ولا قديم ، فبقي ان كونه في المرتبة بنحو الجزئية فيكون ماهية الانسان مثلا نفسها نفسها و الامكان ، واطلاق نفسها الثاني من باب تسمية الشيء باسم ما كان ، و الا فما كان نفساً صار جزء ، و حينئذ لا يكون القسمة حاصرة لان نفسها اما واجب أو ممتنع و هما محالان . و اما ممكن و هو باطل. لان الامكان ممكن حينئذ مع أن المجموع عدمي لان جزئه سلب. وايضاً لو كان ممكناً ذهب الامر الى غير النهاية ، اذ ننقل الكلام اليه بأنه هل امكانه في المرتبة ام لا ـ س ره .

(٢) أي كون مبدئه ، اذ الوجوب الذي هو كيفية النسبة لا يمكن أن يكون في مرتبة ذاته تعالى بل مبدئه الذي هو شدة الوجود و هذا كما يقال : ان الصفات الاضافية زائدة لكن مبدئها عين الذات ـ س ره .

ذاته تعالى. وفرق بين [١] كون الذات مصدوقاً عليها لصدق مفهوم و كونه مصداقاً لصدقه. فلاتنا في بين هذا الكلام وبين ماسنذكره أنّ الماهية الإمكانية لاينفك عنها الإمكان في أية مرتبة اُخذت.

واعلم أنّ مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام.

منها واجب يمتنع [٢] انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها، وهو القيوم تعالى. والضرورة هناك ذاتية أزلية مطلقة.

ومنها نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع لايكون الموضوع علة لثبوت المحمول له، ككون الإنسان إنساناً أوحيواناً. والضرورة هاهنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لابه.

---

(١) جواب عن سؤال مقدر كأن قائلا يقول اذا لم يكن الامكان فى المرتبة فما بالهم يقولون الامكان ذاتي. أجاب بأنه فرق بين كون الشيء مصدوقاً عليه للامكان أى يصدق عليه صدقا عرضيا، وبين كونه مصداقاًله أى يصدق عليه صدقاًذاتياً فما ذكروا ان الامكان ذاتي من قبيل الاول، و ما قلناه: انه ليس عيناً و لاجزء للماهيةمن قبيل الثاني. و بعبارة اخرى لا منافاة بين كون الشيء عرضياً بمعنى الخارج المحمول، و بين كونه منتزعاً من نفس ذاته كالشيئية، فما قالوا من أن الامكان ذاتى المراد به الذاتي فى كتاب البرهان و ما قال قده انه ليس ذاتياً المراد به الذاتي فى كتاب ايساغوجى.

ثم ماذكره من الفرق بين المصدوق عليه و المصداق اما اصطلاح، و مشهورأنه لا مشاحة فيه، و اما يفهم من اللفظ فان المصداق في الاصل اسم آلة و الالة هي العلة القريبة فما كان فرداً ذاتيا للشي، بحيث اذاحصل تلك الطبيعة في العين كانت عينه و اذاحصل في العقل ذلك الفرد كان عينها، كان علة قريبة لصدقها عليه فسمى مصداقاً، بخلاف العرضي فانه معالل بغير المعروض فالمعروض مصدوق عليه لامصداق-س ره

(٢) أى محمول الهلية البسيطة، فهذا وجود واجب و مايليه نسب واجبة بخلاف هذا، فان التحقيق أن لاوجود رابط فى الهليات البسيطة و أن ليس مفاد هاثبوت شيء لشيء، فهذا واجب الوجود النفسى، ومايليه واجب الوجود الرابط، و فرق آخر بينهما أن يجعل قوله الضرورة أزلية هناك و قوله و الضرورة ذاتية هاهنا من تتمة شرح الاسم، كل لقسم.

ان قلت: اذا لم يكن فى الهلية البسيطة نسبة سيما فى الواجب بالذات فكيف يكون الوجوب الذى هو الجهة كيف النسبة.

قلت: ان ذلك قبل المراجعة الى البرهان بل بمجرد التقسيم فى المنفصلة -س ره.

ومنها نسب ضرورية يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا الزوايا القوائم و ضرورتها أيضاً ذاتية بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف . وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في أقسام :

منها مايمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا بعليّة واقتضاء منها كشريك الباري تعالى والمعدوم المطلق والشر المحض .

ومنها مايمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته لا بعليّة منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جماداً .

ومنها مايمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الأربعة فرداً ، فإنّ اقتضائها للزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية عنها . وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أموراً ممكنة تصدق في كل منها بحسب الإمكان الخاص إمكانان عامان موجب وسالب ، والموجب فيه يستلزم السالب ، ويكون العقد مركباً من قضيتين موجبة وسالبة . وأموراً مركبة فرضاً من الواجبين أو الممتنعين أو ضدين ،(١) فإنّ ضرورة الوجود أو العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلة هي خصوصيات الأجزاء . والإثنان اللذان هما بالغير أى الوجوب والامتناع إنما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان ألبتة و لا أحدهما لشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات ، وقد مرّ أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بغيره . وأما الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات في التحقق وإن خالفها في المفهوم ، فالوجوب بالقياس إلى الغير يعمّ جميع الموجودات إذ لا موجود إلاّ وله علية أو معلولية لشيء آخر ، وكلٌّ من العلة والمعلول له وجوب

(١) او نقيضين أو مثلين بنحو الجمع الممتنع بدليل قوله أو العدم.

ان قلت كل واحد من الضدين ليس بمحال و كذا كل من النقيضين والمثلين بل مجموعها و اذا كان المجموع بما هو مجموع ممكناً لمكان التركيب فأى شيء هو المحال .

قلت هذا المركب بما هو مركب ممكن و بما هو مركب من هذه الخصوصيات محال، كما أن المحال بالحمل الاولي محال ، وبالحمل الشايع من الممكنات المجعولات للذهن - س ره.

بالقياس إلى الآخر لأنّ الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعمّ من الاقتضاء، و مرجعه إلى أنّ الغير يأبى ذاته إلاّ أن يكون للشيء ضرورة الوجود، سواءاً كان [(١)] باقتضاء ذاتي أو بحاجة ذاتية ووجود تعلقي ظلي، وقد وقع في الأحاديث الإلهية ياموسى. أنا بدّك اللازم. والامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكل موجود واجباً أو ممكنا بالنسبة إلى عدم معلوله أو عدم علته أو مايلزم عدم معلوله أو عدم علته، وكذا يعرض لكل معدوم بماهو معدوم - ممتنع أو ممكن - بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علته.

و بالجملة وجود مايصادمه وجوده والإمكان مقيساً إلى الغير لايعرض للواجب القيوم بالقياس إلى شيء من الموجودات الممكنة، إنما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجباً آخر، و بالقياس إلى مافرض من مجعولات واجب آخر، ويعرض [(٢)] أيضاً لموجودات ممكنة بعضها مقيساً إلى بعض، أو لمعدومات ممكنة كذلك، أو لموجود ممكن مقيساً إلى معدوم ممكن، أو بالعكس، كلّ ذلك بشرط أن لايكون [(٣)] بين

---

(١) قدمر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر - س ره.

(٢) للموجود الممكن إعتباران:

احدهما اعتباره ماهية موجودة منفصلة الوجود عن غيره، وحينئذ اذا نسب الى الواجب تعالى كان سائر ماله دخل في وجوده من الوسائط عللا وشرائط وممدات له وكان المجموع المحصل منها ومن الواجب علة تامة موجبة لوجوده.

ثانيها إعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لا يتحقق الا بتحققها، بأن يكون اسم زيد مثلا عنما للانسان الذي ولده عمرو و فاطمة و في زمان كذا و مكان كذا وهكذا، و حينئذ يرتبط وجوده بجميع السلسلة الطولية و العرضية ويكون ايجاده هو ايجادها جميعاً، و يكون الواجب بهذا الاعتبار علة تامة له، والابحاث الفلسفية الاقليل منها مبتنية على الاعتبار الاول، ولازم ذلك أن يكون الممكن انما يتصف بالوجوب بالقياس اذا نسب الى علته التامة الموجبة أو الى ما يشاركه في العلة التامة، واما في غير هذه الصورة فلايتصف الابالامكان بالقياس. و اما الواجب فلايتصف بالقياس الى ممكن الا بالوجوب بالقياس لتوقف وجوده على وجوده - ط.

(٣) كنطق الانسان ونهق الحمار مثلا، هذا باعتبار العلل القريبة، واما باعتبار انتهائها الى علة العلل فلها الوجوب بالقياس - س ره.

المقيس والمقيس إليه علاقة علية أو معلولية، ويعرض لأمور[1] ممتنعة بالذات بالقياس إلى عدمات أشياء ممكنة بالذات وما يلزمها، لعدم العلاقة الاستدعائية بينها.

تنبيه وجوب العلة بالقياس إلى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه لها أن يكون هي مما وجب لها الوجود إما بنفسها كما في العلة الأولى أو بغيرها.

ووجوب المعلول بالقياس إلى وجود العلة كونها بتماميتها متأبية إلا أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن أن المعلول له وجوب حاصل له من العلة، فإن هذا حال المعلول في نفسه و إن كان من جهة اعطاء العلة إياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير. ووجوب أحد المعلولين لعلة واحدة بالقياس إلى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبى أن يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعاً مع عدم الالتفات إلى أن هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق، لأن هذا حال شقيقه لا حاله. والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك لأنه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عندما يلحظ مقيساً إليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير. وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامية.

وأما[2] في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه إن كنت من أهل الطريق ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعلة وبالقياس إليها جميعاً. بخلاف العلة فإنها واجبة بالقياس إلى المعلول لا به. وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظراً إلى الآخر. والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير. والامتناع بالقياس إلى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير، وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة

(١) كامتناع الخلاء بالنسبة الى عدم بياض عن قابل مثلا بأن يكون اللام فى قوله لعدم العلاقة بمعنى عند كقوله تعالى «اقم الصلوة لدلوك الشمس» فلا يرد النقض بعدم المعلول الاول الممكن بالذات، وعدم الواجب تعالى الممتنع بالذات مع الوجوب بالقياس بين العدمين لا الامكان بالقياس. و يمكن التعميم حتى يشمل مورد النقض أيضاً بأن يكون المراد بأشياء ممكنة بالذات و ما يلزمها شيئيات ما هياتها حيث لا علاقة بينها و بين الجاعل وضعاً و رفعاً، كما سيدفع به النقض بعدم المعلول الاول على القاعدة القائلة بأن مستلزم المحال بالذات محال بالذات فانتظر و حينئذ فاللام تعليلية لا ظرفية ــ س ره.

(٢) فان وجود المعلول رابط محض فلا نفسية له ــ س ره.

أوعدمه بالنسبة إلى وجودها ، ويفترق عنه بالتحقق في عكس [(١)] هاتين الصورتين وفي عدم أحد معلولي علة واحدة بالقياس إلى وجود الآخر أووجوده بالنظر إلى عدم الآخر. والإمكان الخاص بالقياس إلى الغير هولاضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجوداً وعدماً حين مايلحظ مقيساً إليه، وهذا إنما يتحقق في الأشياء التي لايكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية أو الاتفاق في معلولية علة واحدة .

فصل « ٩ »

في أن الامكان يستحيل أن يكون بالغير

لما تيقنت أن قسمة الشيء إلى الواجب والممكن والممتنع، منفصلة حقيقية، إذ كل مفهوم فهو في ذاته إما ضروري الوجود أو لا فإما ضروري العدم أو لا. وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما تتركب من الشيء ونقيضه ، وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون أجزاؤها أكثر من اثنين ، فإنها تكون بالحقيقة منفصلتان أو أكثر. فحينئذ الشيء بأي اعتبار وحيثية أخذ لايكون إلا أحد هذه الثلاثة فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة، المنفصلة، الإمكان، فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر إلى حيثية واحدة إمكانان أحدهما بالغير والآخر بالذات ، بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له ، لاستحالة ذلك كما سيظهر، ومن المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستنداً إلى الذات بالمعنى المذكور وإلى الغير جميعاً كما مر في الوجوب من أنه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات ، وأما تحقق إمكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد . فكما لايتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لايتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحيثيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد

(١) أي في عدم العلة بالنسبة الى وجود المعلول و وجودها بالنسبة الى عدمه ـ س ره .

أوضرورتا عدم واحد أولا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد، كيف وهذه المعاني طبائع ذهنية لايتحصّل إلاّ بالاضافة، ولا يتعدد كلّ منها إلاّ بتعدّد ماأضيفت هي إليه، فلوفرض إمكان بالغيرلشيء ممّا، فهومع عزل النظارعن الغير أهوفي حدّ ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه إمكانان، وقدعلمت بطلانه، أوضروري أحد من الوجود والعدم فقدأزاله ذلك الغيرعمايقتضيه ذاته وكساه مصادم مااستوجبه بطباعه. وليس كذلك إذاكان الوجوب أوالامتناع بالغيرحين كون الذات متصفة بالإمكان الذاتي، لأنه[1] عبارة عن لااقتضاء الذات أحدى الضرورتين، لااقتضائها سلبهما، وبينهمافرق إذ الأول سلب تحصيلي لاايجاب[2] سلب أوايجاب عدول. والثاني ايجاب لاأحدهما. والسلب البسيط

---

(١) لايقال : هذالا يجدى في الانقلاب ، لان كون الامكان هواللا اقتضاء محفوظ في مورد النقض و الاستدلال ، والتفاوت في التقدم و التاخر . لانا نقول : المرادان الممكن بالذات لما كان حاله اللا اقتضاء لم يكن مصادماً لاقتضاء الغير حصول شيء فيه، كما هوحال كل قابل، بخلاف ما ذا كان الشيء واجباً بالذات مثلا فلم يصيره الغير ممكناً فان الوجوب اقتضاء الوجود و افادة الغير اللا اقتضاء افادة زوال الوجود كما لوكان الامكان اقتضاء السلب و الغير يفيد الثبوت فحينئذ يحصل التمانع - س ره .

(٢) و الفرق بين الثلاثة ان في السالبة البسيطة و الموجبة السالبة المحمول كلتيهما السلب خارج عن المحمول الا أن في السالبة المحمول زيادة اعتبار ، فانها في السلب البسيط التحصيلي تصور الموضوع و المحمول ثم النسبة الايجابية التي بينهما ، ثم نرفع تلك النسبة، و في سالبة المحمول نعمل ذلك ثم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع ، فانه اذالم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه ، فيتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة ، ففي السالبة أربعة امور: تصور الموضوع ، و تصور المحمول و تصورالنسبة الايجابية وسلبها. وفي سالبة المحمول خمسة امور: هي تلك مع حمل السلب على الموضوع . و هكذا في سالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع،ولهذا قالوا معنى سالبة المحمول ان(ج)شيء سلب عنه المحمول . ومعنى سالبة الطرفين ان شيئاً سلب عنه (ج) هوشيء سلب عنه (ب) ، فكأن كلا من المحمول في الاول والطرفين في الثاني قضية . ومعنى السالبة ان(ج) سلب عنه (ب) و معنى الموجبة المعدولة المحمول ان (ج) يصدق عليه (لاب) وبعبارة اخرى السالبة المحمول ما حمل فيها سلب المحمول عن الموضوع . و المعدولة ماحمل فيها عدم مفهوم في نفسه على الموضوع .

ثم ان الموجبة السالبة المحمول أيضاً يقتضي وجود الموضوع من حيث ربط السلب الذي فيها . و بعض المنطقيين قال: سلب المحمول لا تقتضيه ولعله نظر الى أن قولنا(ج) شيء ليس هو(ب) محموله بمنزلة تمام القضية، وذلك المحمول سالب ، لانه سلب☆

التحصيلي بما هو كذلك لايحوج صدقه على شيء بحسب ذاته إلى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق، فالإمكان(١) لاجل هذا ليس

✿الربط . و خفي عليه الفرق بين القضيتين أعني (ج) ليس (ب) و (ج) هو ليس (ب) ، فان الاولى سالبة لتقديم السلب على أداة الربط ، بخلاف الثانية فانها موجبة سالبة المحمول لتقديم الربط في ربط السلب لا سلب الربط ، قال: ولانها لاتقتضي وجود الموضوع أنتج قولنا الخلاء ليس بموجود ، و كل ما ليس بموجود ليس بمحسوس، مع أن الصغرى السالبة في الشكل الاول لا ينتج، فهي موجبة سالبة المحمول.

اقول حق التادية عن عدم وجود الخلاء قولنا لاشيء من الخلاء بموجود؛ لأن الخلاء ما ليس بموجود ، لعدم وجود ذلك الموضوع، وحينئذ فالكبرى ينبغي أن يكون: لاشيء من الموجود بمحسوس، وهي كاذبة . واما القياس الذي أورده الشيخ ان الجوهر ليس بعرض و كلما ليس بعرض فهو غني عن الموضوع ، فقال الشيخ : ان الصغرى موجبة معدولة ـ س ره .

(١) يرد عليه **أولاً** أن كون حقيقة الامكان هو السلب والسلب رفع النسبة لانسبة الرفع يوجب أن لايكون الامكان جهة أو مادة في قبال الوجوب والامتناع بمعنى كيفية النسبة أذ لانسبة هناك ولا كيفية .

و ثانياً : أن الامكان هو مجموع السلبين و السلبان لا يكونان سلباً واحداً . وعلى هذا لا يقابل الوجوب و الامتناع و لكل منهما وحدة في نفسه الا أنه يمكن ان يعد لازما للماهية بأي معنى اخذ الامكان .

و ثالثا : انه ينافي ما ذكره في أوايل الفصل السابق : أن الامكان حقيقته ايجاب السلب لا سلب الايجاب ، حيث قال : « وحمل الامكان كنظيريه على الماهية من قبيل الثاني دون الاول » . و الذي ينبغي أن يقال في المقام : هو أن الماهية من حيث ، هي مسلوب عنها كل من الضرورتين بالسلب البسيط المحصل ، و هذان سلبان ليس فيهما حكم ولاجهة أصلا، ثم ان للعقل أن يبدل كل قضية سالبة موجودة الموضوع الى موجبة معدولة المحمول ، فيقول : ان الماهية من حيث هي، مسلوب عنها الضرورتان، و هذه القضية تحكي عن السالبتين المذكورتين ، و الحمل فيها حمل شائع لاحمل أولي. و عند ذلك يتحقق الامكان و هو سلب الضرورتين باعتبار أنه ثابت و موجب للماهية ، لا باعتبار أنه رفع للضرورتين ، فيكون معنى ثبوتيا بوجه و يحتاج الى علة ، و اذ ليس غير الماهية فهي علته ، فهو للماهية باقتضاء منها . و بهذا يندفع الاشكالات الثلاثة التي أوردناها . وأما اشكال اجتماع الامكان باقتضاء من الماهية مع الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير أعني التنافي بين هاتين القضيتين، الماهية في ذاتها مقتضية لسلب الضرورتين ، والماهية بالغير مقتضية لضرورة أحد الطرفين . فالجواب عنه أن القضايا انما تتنافى من ناحية المصداق دون المفهوم و هو ظاهر . و مطابق القضية الاولى هو الماهية من حيث هي، و ليس هناك الا السلب ، و لاحكم فيه الاجهة اللااقتضاء ، ومطابق القضية الثانية هو الماهية من حيث وجود علتها معها ، و هناك حكم و لامنافاة ؛ لان الوجوب بالغير يرد على الماهية ولاحكم معها ولا اقتضاء ـ ط .

من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح الشائع في اللوازم بل على مجرد كون الماهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضٍ ولا باقتضاء، نعم تساوي طرفي الوجود والعدم نظراً إلى نفس الذات الإمكانية حين ما هو موجود أو معدوم في الخارج وثابت في العقل، أو صحة إيجاب سلب الضرورتين لماهيتها بحسب حكم العقل، من لوازم الماهيات على المعنى الشائع فيها، لكن ليس شيء منهما حقيقة الإمكان [1] كما يسوق إليه البرهان بل أشد محوضة في عدم التحصّل وأوكد صرافة في القوة والفاقة.

ومنهم من يجعل الإمكان بمعنى تساوي الطرفين نظراً إلى الذات أو بمعنى السلب [2] العدولي أو التحصيلي، لكن [3] يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات، المحوجة إلى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية أحد الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجّح أحد الطرفين المتساويين، أنّ الأمر أوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي. وأنّ انتفاء شيء في حصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه

---

(١) أما التساوي فلانه لازم لمعنى الامكان، وأما صحة الايجاب فلانه معنى اتصاف الماهية بالامكان حين ما هو موجود خارجاً أو ذهناً.

ان قلت: إذا كان في الماهية لزوم واقتضاء لهما يكفي في ورود الاشكال وان لم يكونا معني الامكان.

قلت: ذلك الاقتضاء انما هو اقتضاء اللااقتضاء فلااشكال ـ س ره.

(٢) فيه أن هذا معنى حمل الامكان على الماهية، أما معناه التصوري فلا، كما لايخفى. و أما قوله أو صحة ايجاب سلب الضرورتين فهو مذكور في الافق المبين أيضاً الا أنه لم يجعل هناك و لا هنا معنى الامكان بل لازماً من لوازم الماهية، على أن الصحة معنى تصوري. والجواب أن مراد القائل بالسلب التحصيلي هو النفي المحض الذي اذا حمل على موضوع لا يقتضيه وجود ذلك الموضوع، و بالسلب العدولي هو عدم الملكة التي تقتضي تصحح الحمل، حتى قيل ان المعدولة ماحمل فيها عدم الملكة على موضوع، و كثيراً ما يطلق السلب على عدم الشيء في نفسه، و حينئذ فالسلب المعدولي هنا نظير صحة الإيجاب المذكور آنفا ـ س ره.

(٣) انما جعله منها لما استشكله القائل على نفسه من أن الامكان لما لم يكن ذاتاً ولاذاتياً للماهية كان عرضياً معللا، و اذ ليس معللا بالغير والا لزم الا مكان بالغير كان معللا بنفس الماهية. وانت تعلم بما حققه المصنف من معنى الامكان و بما سنجيب من أن الممكن له القوة الساذجة: ان الامكان دون المجعولية و الماهية أيضاً دون الجاعلية، فلا لزوم اصطلاحاً. و أيضاً العرضي المعلل هو المحمول بالضميمة لا الخارج المحمول مطلقا ـ س ره.

في نفس الأمر، فيجوز أن يكون حقيقة الإمكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي هي لااقتضاء ذاته تساويهما في نفس الأمر، وكذا ماينافي مقتضى ذات الممكن، ترجّح أحد الطرفين بالنظر إلى الذات من حيث هي لاترجّحه بالنظر إليها في نفس الأمر من جهة تأثير العلة وإفاضة الجاعل.

وانت بعد الإحاطة بما نبهناك عليه من أنّ الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته، له القوة الساذجة والفقر المحض، من غير تحصّل بوجه من الوجوه أصلا في جهة من الجهات، علمت بطلان ذلك، إذ الماهية الإمكانية حيث لاتحصّل لها فلافعلية لها في حدّ ذاتها، وما لافعلية له لااقتضاء منه لشيء مالم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة إفاضة الجاعل القيّوم، وإلا لكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في إخراج شيء من القوة إلى الفعل ومن الإبهام إلى التحصّل، والفطرة الإنسانية تأبى ذلك. فإذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لايقتضي شيئاً من الأشياء حتى سلب شيء أيضاً.

ايضاح وتنبيه إنّ من الذاهبين إلى أنّ الإمكان الذاتي من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين، ربما يجعل من براهين إبطال الإمكان بالغير أنه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد أوانقلاب شيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات إلى الممكن بالذات.

ويرد عليه أنه يجوز أن يكون علية الذات واستقلالها مشروطة بانتفاء الغير، فإذا وجد لم يكن لها علية أواستقلال، فلايلزم التوارد المذكور، كما في أعدام أجزاء المركب، فإنّ كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد، وإذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد. ودفع بأنّ في التصوير المذكور لايكون الإمكان ذاتيا أصلا إذ لايزال للغير مدخل وجوداً وعدماً.

والحق في عليّة كل من أعدام أجزاء المركب لعدمه، أنها على سبيل التبعية، لاقترانها بماهو علة بالذات، لأنّ ماهو علة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم أحدى علله من الشرائط والأجزاء أوغيرها، وذلك أمر كلي مبهم لاتعدد فيه بحسب نفسه. والأفراد وان تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك. وكون العلة

أضعف تحصلاً من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام .(١) ولا حاجة في ذلك إلى ما قد تكلفه بعض الأعاظم : (٢) من أنّ علة عدم المعلول الشخصي عدم علته التامة الشخصية .

وربما قالوا: لو كان إمكان الشيء معلولا لغيره لكان (٣) هو في ذاته جائزاً أن يكون ممكناً أو واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته ، و إمكان كون الشيء واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته مشتمل على التناقض . وأيضاً إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجبا أو ممتنعا(٤) وكلاهما مستحيلان، لأنّ سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته ، وكون الشيء بسبب الغير واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته تهافت .

وهذه كلها هوسات جزافية بعد مساحقة الأمر بأنّ معنى الإمكان الذاتي هو كون الشيء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه معه، كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته و إن كان من السلوب والإضافات العارضة لذاته ، وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين، إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء

---

(١) بل في علة الوجود أيضا الا انه وجود كالعدم لكونه قوة محضة وهو وجود الهيولى والا انها أيضا شريكة العلة فان صورة ما شريكة لعلة الهيولى أعنى الواحد بالعدد الذى هو المفارق - س ره .

(٢) هو السيد المحقق الداماد. ان العدم فى الاحكام كالوحدة و الكثرة ونحوهما تابع للوجود ، فكما أن عدم المعلول شخصيته بشخصية وجود المعلول كذلك عدم العلة التامة الشخصية شخصي بشخصيتها ، فتعدد العدم انما هو أعدام الاجزاء والشرائط لا فى عدم العلة ، كما أن وجودات الاجزاء مثلا متعددة ولا تعدد فى اجزاء المركب الحقيقى - س ره .

(٣) لايخفى أن كون امكان الشيء على الاطلاق بالغير مع كونه فى ذاته جائزاً أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا تهافت ، اذ الامكان اذا كان بالغير فكيف يكون للشيء فى ذاته امكان الممكنية والواجبية والممتنعية؟! وأيضا الجواز هنا بمعنى الاحتمال لا الامكان الذاتي - س ره .

(٤) ممنوع بل اذا فرضنا عدم تأثير الغير كان فى ذاته جائزاً أن يكون ممكنا أو واجبا أو ممتنعا كما قال فى الدليل الاول، فكون هذين الدليلين من الهوسات الجزافية انما هو لما ذكرناه لا لاخذ الامكان فيها بمعنى الاقتضاء لعدم اخذه كذلك . اللهم الا أن يكون نظره الى قوله قبل ذلك ربما يجعل الخ ويكون هذا علاوة. ولم يبين محاذير بعض الهوسات لوضوحها - س ره .

على هذا الوجه الذي ذكرناه .

دفاع شك إنك بعد أن لوّحنا لك إلى أنّ كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب أي معنىً كان سوى ذاتيّاته، لايستلزم أن يكون ذاته مصداق تلك السلوب، بأن يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك السلوب، لست في أن يسع لك أن تقول إنّ الماهية المأخوذة من حيث هي، يصح سلب كل ما ليس من جوهريّات ذاتها عنها من تلك الحيثية ، وسلب الضرورة إذا أخذ سلباً تحصيلياً صحّ صدقه عليها من تلك الحيثية ، فيلزم أن يكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهية ، مع أنّ الإمكان الذاتي من عوارض الماهيات لامن جوهرياتها .

ازالة ريب وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي هي، في قولنا الماهية ليست من حيث هي إلا هي، حتي تعود الحيثية جزءاً من المحمول ،[1] ويكون السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية ـ لأن يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيداً له، إذ لوفعل هكذا لربما[2]

(١) ويتوجه النفى الى القيد ليفيد قولنا الانسان ليس من حيث هو بموجود ولا بمعدوم أن الانسان ليس له الوجود الخاص أى بأن يكون حيثية الوجود حيثية الانسان ، ويكون الوجود عيناً أوجزءاً، وان لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقة بينهما ـ س ره .

(٢) وان لم يكذب فى بعض الموارد. وأما مورد الكذب فكما اذا كان مدخول السلب من عوارض الماهية كالوجود و الوحدة والامكان والشيئية وغيرها . واما مورد عدم الكذب فكما اذا كان مدخول السلب من عوارض الوجود .

بيان ذلك أن للماهية بالقياس الى عوارضها حالتين :

أحديهما عدم الاتصاف بها ولا بنقائضها حين ماأخذت من حيث هى هى ، كما فى العوارض التى تعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة ونحوهما .

والثانية الاتصاف بها حين اخذت كذلك كما فى العوارض التى يلحقها مع الوجود لابشرط الوجود، كالوجود ونحوه ، فالماهية بالقياس الى عوارض الوجود خالية عن الطرفين. وأما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم تخل عن أحد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض ، فالذى شرطوه من أن لايكون السلب بعد الحيثية انما هو بالقياس الى عارض الماهية نفسها ، اذ الخلو عن عوارض الوجود وعن مقابلها فى تلك المرتبة جائز. فاذا قلنا الانسان من حيث هو ليس بموجود ، لايتوجه النفى الى الوجود بنحو خاص، أعنى وجود الكون عيناً أوجزءاً، بل الى الوجود مطلقا ، فيلزم أن يكون الانسان من حيث هو أى نفس الانسان خالياً عن الوجود مطلقا وهو باطل، بخلاف عكسه كمامر ـ س ره .

يكذب الحكم مطلقاً كما إذا كان مدخول السلب مما لايجوز أن يكون الموضوع مجرداً عنه في نفس الأمر بوجه أصلا . فيسهل عليك دفاع شك استصعب حلّه كثير من الأذكياء: وهو أنه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهيات إذا اخذت من حيث هي هي، فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية ، وكما أن الإنسان المأخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية ، كذلك تسلب عنه سلب الكتابة أيضاً لكونهما جميعاً من العوارض التي هي غير الذات و الذاتي له . فنقول كلّ ماهية إمكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي ، فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية ، فإذن الإنسان من حيث هو هو كما أنه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيثية ليس بممكن بالذات ، وقد مرّ أن لا شيء من الأشياء بأيّ وجه أخذ خال عن الوجوب والامتناع و الإمكان الذاتيات . وأنّ الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لاينفك عنه الإمكان الذاتي في تلك المرتبة ، وذلك لأنّ [1] الماهية وإن لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من العرضيات اللاحقة بأن يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي، لكن يصدق على الماهية المأخوذة من حيث هي كثير من العرضيات ، وهي التي لاتخلو الماهية عنها في نفس الأمر على نحو لايكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي . فالعوارض التي لاتنفك الماهية عنها أبداً يمتنع صدق سلوبها عليها . بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود ، فإنها حيث تخلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها متقدمة على الأوصاف الوجودية ، يصدق سلوبها على الماهية إذا أخذت تحصيليّة لاعدوليّة لكنّ الإمكان ليس من هذا القبيل إذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهية أصلا .

ومما ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهة : بأنّ انفكاك

---

(١) و الظاهر أن يجاب بأن السلب الذى هو معنى الامكان هو السلب التحصيلى و معنى ليس الناقصة و هو لايقبل ورود سلب تحصيلى آخر عليه . و أما السلب الذى ورد عليه سلب آخر فى قولنا سلب سلب ضرورة الطرفين فهو سلب عدولى مأخوذ محمولا ، ولا يوجب هذا السلب ارتفاع الامكان ـ ط .

الماهية من حيث هي عن الإمكان لايستلزم جوازانفكاكها في نفس الأمر لأنها أوسع من تلك المرتبة [١] قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية، وهي العوارض التي تلحق الماهية لابما هي هي بل بشرط الوجود. ولاحاجة أيضاً إلى ماذكره بعض الأماجد أنّ الإمكان لما لم يكن حقيقتها إلاّ سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تحصيلياً فيكون صادقاً في مرتبة الماهية من حيث هي وإن كان خارجاً عن جوهرها. فإنّ مجرد كون الشيء سلباً تحصيلياً لايوجب صدقه في مرتبة الماهية المأخوذة بنفسها وإلاّ لصدق سلب الإمكان أيضاً.

ثم قد مر أنّ المقسم في الأمور الثلاثة هي حال الماهية بالقياس إلى الوجود والعدم، وهذه [٢] حالة ثبوتية اتصافية وإن كان بعض القيود كالإمكان سلبية، حتى [٣] يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لاسالبة بسيطة، فكون الشيء ممكناً عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لااتصافه بضرورة الطرفين فصدق الإمكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرّح بذلك بعض المحققين.

---

(١) من كلام القائل فيكون ضعفه أظهر - س ره.

(٢) كأنه رحمه الله استشعر بما مر من بيانه، توجه أحد الاشكالين السابقين الذين ذكرناهما عليه، وهو أن الامكان لو كان سلبا فقط لاعدولا ومن الواضح أن السلب عدم النسبة الحكمية و رفعها، لااثبات النسبة العدمية لم يكن جهة في قبال الوجوب والامتناع. لان الجهة كيفية النسبة، و لانسبة على الفرض فلا كيفية فلاجهة. فدفع ذلك بأن الامكان وان كان سلبياً الا أنه لما كان بحسب كون المقسم هو الماهية من حيث اتصافه وصفاً ثبوتياً يكون ما في مورد الامكان قضية موجبة سالبة المحمول لاسالبة بسيطة، فيكون هناك للماهية وصف هو الامكان. وفيه أنه ره ذكر في أول الفصل أن التقسيم الى الجهات الثلاث تقسيمان لاتقسيم واحد، فالماهية تنقسم أولا الى ماهية ضرورية الوجود وماليس كذلك. وثانياً الماهية الغير الضرورية الوجود الى ضرورية العدم والى ماليس كذلك، فقد أخذ السلب في مقسم التقسيم الثاني بنحو العدول دون التحصيل، والا لم يكن للتقسيم الثاني معنى. و أيضا ان قوله في القضايا السالبة بأن مضمونها رفع النسبة لانسبة الرفع ينفي صحة الموجبة السالبة المحمول اذلا معنى لاثبات السلب على شيء من غير عدول - ط.

(٢) هذا مناف لما مر من أن الامكان عبارة عن لااقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضائها سلبهما و بينهما فرق اذالاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب أو ايجاب عدول. والثاني ايجاب لاحدهما. اللهم الا أن يقال ما مر كان حكم الامكان في نفسه، و ماذكر هاهنا يريد به أن ممكنية الشيء في هذه المنفصلة أعني اتصاف الماهية الموجودة ✿

وهم وتنبيه

ثم لعلك تقول معلولية شيء لشيء يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشيء، إذ عدم العلة علة لعدم المعلول، فإذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير، وإذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير فإذن ثبت الامكان بالغير.

فنقول قد مر أن ممكنيّة الشيء هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة، وظاهر أن نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الأول الذي هو ممكنيّة الشيء.

وأيضاً ليس مجموع ضرورة الوجود و ضرورة العدم (١-٢) صفة واحدة، لها

✽خارجا أو ذهنا بالامكان موجبة سالبة المحمول. وان كان الامكان نفسه سلباً بسيطا تحصيلياً كما أشارهنا أيضاً. فلامنافاة بين الكلامين فانه اذا سلب شيء عن شيء وكان الموضوع موجوداً فقد اتصف بذلك السلب وذلك الاتصاف مقصود في تلك المنفصلة، اذ المنظور فيها معرفة الشيء ان له حالة من هذه الاحوال، و لكون السلب مستلزما للاتصاف بالسلب عند وجود الموضوع كانت السالبة البسيطة عند وجود الموضوع مساوقة للموجبة المعدولة. و بالجملة الاتصاف بالامكان مع أنه من المراتب السابقة على الوجود مثل الاتصاف بالوجود حيث أن التخلية تحلية كما مر فتذكر - س ره.

(١) وعندى جواب آخر و هو أن الامكان سلب الضرورتين سلباً أزليا بناءاً على ما هو المشهور من انه فرق بين امكان أزلية العالم و ازلية امكانه، فالاول لا يصح بخلاف الثاني. وسلب الضرورة المأخوذة في الشبهة سلب طار عيرأزلي بل لا يزالي. فاذن يقام دليل آخر بعلاوة ما ذكروا على المطلوب بانه لو كان الامكان معللا بالغير لم يكن أزليا. و التالي باطل فالمقدم مثله - س ره.

(٢) فيه ان الاشكال وارد بعينه على نفسه ره. فان المذكور في أول الفصل ان تقسيم الماهية الى الواجب والممتنع والممكن تقسيمان في منفصلتين، الا ان كل واحد من السلبين مأخوذ من واحد من التقسيمين، فهما سلبان بحسب اعتبار العقل. ثم ذكر ان هذه طبائع ذهنية تتحد و تتعدد بالاضافة و اعتبار العقل. فعلى هذا فمن المستحيل أن يتحد السلبان الا باعتبار آخر مثل العدول ونحوه. وبهذا يظهر ما في قوله ان الوحدة معتبرة في التقسيمات الخ فان الوحدة معتبرة في التقسيم الواحد لا في التقسيمين كما عرفت، هذا. و قد عرفت أن ارجاعه الامكان الى قضية موجبة سالبة المحمول غير مستقيم فشيء من الجوابين لا يدفع الاشكال. و الذي ينبغي أن يقال: ان قولنا الماهية ممكنة بالغير على فرض صحته حمل شائع لا أولي، ولازم هذا البيان على تقدير انتاجه ثبوت الماهية له

وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تأليفية، حتى يكون لها سلب واحد مستند إلى سلب علة واحدة، بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلى علتين متخالفتين غيرمجتمعتين، فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة إلى سلب واحد وإن كانت الوحدة تأليفية فضلا عن الحقيقية.

وأنت تعلم أن الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة وإلا لم ينضبط الأقسام في شيء من التقاسيم.

وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الأفق المبين بوجه آخر: وهو أن الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر إلى ذات الممكن. وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فإذن ثبت الإمكان بالغير، وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

ثم ذكر الجواب: عنها بأن[١] نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على أن يكون بالغير قيداً للضرورة لا السلب الضرورة، وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتية من الغير لا سلب الضرورة الآتي منه، والمستحيل هو اتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب اتيان الضرورة منه.

احصاء وتنبيه المشهور من الأوائل أنهم يأخذون كلا من الوجوب والإمكان والوحدة والوجود أموراً زائدة في الأعيان.[٢] والمتأخرون على أن تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيات، إلا أنها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان. وقد علمناك ما فتح الله علينا من طريق

لامتنع عدم علة الوجود وعدم علة العدم، وهو محال بالضرورة لاستلزامه ارتفاع النقيضين أي كون الماهية لا موجودة ولا معدومة بحسب الخارج ونفس الامر، لا في مرتبة ذاتها ـ ط.

(١) فيه ان الاشكال على حاله فان هذا السلب يحتاج الى علة واذ ليست هي الماهية فهي الغير فهناك سلبان بالغير وهو الامكان بالغير ـ ط.

(٢) الظرف صفة الامور لا متعلق بزائدة فان زيادتها في العقل قطعاً يرشدك اليه قوله الا انها الخ ـ س ره.

القصد وسلوك الأمّة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وأنها[1] على أيّ سبيل تكون ثابتة ومنفية معاً ورب ماقرع سمعك من أقوام ليسوا من أهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مرامهم أنّ هذه الأمور لايزيد على مايضاف هي إليها من الماهيات الموصوفة بها لاذهناً ولا عيناً ، فإنك تعلم بأول الفطرة أنه إذا قيل الإنسان ممكن الوجود أو الفلك ممكن الوجود لايعني بإمكان الوجود في الإنسان نفس معنى الإنسان. وفي الفلك نفس معنى الفلك ، على قياس مانقلناه عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الإمكان على الإنسان وعني به نفس معنى الإنسان ثم حمل على الفلك وعنى به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بإزائه لفظ واحد غيرما وضع بإزائه الإنسان والفلك، وإن قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالإنسانية فقد كان المفهوم من الإنسان والفلك شيئاً واحداً وذلك بديهي البطلان . فقد ثبت أنّ معنى الإمكان إذا حمل على الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحداً منها بل أمر آخر يعمّها عموم العرض العام اللاحق . وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا ، بعض أبناء الحكمة والتحقيق ، حيث قال : إنّ هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى ، بأنّ العالم ممكن مفتقر إلى سبب مرجّح ، ثم إذا باحثوا في الإمكان يقولون: هو نفس الشيء الذي يضاف إليه فكأنهم قالوا العالم محتاج إلى الصانع لأنّ العالم عالم .

قاعدة اشراقية

قد وضع شيخ الإشراقيين قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافاً عقليّة لاصورة لها في الأعيان : بأنّ كلّ طبيعة عامّة يقتضي نوعه إذا كانت له صورة خارجية أن يتكرر متسلسلا مترادفاً يتوالد منه في الوجود سلاسل متولدة معاً إلى لانهاية ، كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة ، لاتكون موجودة في الأعيان ، فكما أنه إذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة،

---

(١) قد مضى في الصالح الاتفاقي أن لها الوجود الرابط وليس لها الوجود في نفسه . وهذا في المواد الثلاث ظاهر ، وأما في الوجود والوحدة فلا، اللهم الا ان يعني الوجود الاثباتي والمعنى المصدري ــ س ره.

كان له وجود عيني و لوجوده وجود أيضاً إلى لانهاية له، ثم لمجموع [1] السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية إلى لانهاية أخرى، وهكذا، ولا يكون للوجود الأصل حصول إلّا بحصولها جميعاً، فكذلك الوحدة إذا كانت في الأعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة، وللوحدة دونها وحدة أخرى، وللوجود وحدة، وللوحدة وجود، وتعود اللانهاية مترادفة متضاعفة. وكذلك في الإمكان والوجوب ويتولد سلسلة أخرى على التضاعف من الإمكان و الوجود، فللإمكان وجود ولوجوده إمكان. إذ لو وجب لم يكن عارضاً، ووراء تلك السلاسل سلاسل إلى لانهاية في التضاعف بين الإمكان والوجوب بالغير، وبين الوجود والوجوب، وبين الوحدة والوجوب. فإذن كل مفهوم هذه سبيله فإنه لايكون له صورة في الأعيان، ولاهو بحسب الأعيان شيء وراء الماهية، فإذن هذه الأمور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لايحاذى بها شيء في الخارج، ولامبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده و يتخصص به من التكرر في الحصول لدى العقول.

بحث و تنقيح

ومما تزلزل به هذه القاعدة أمور:

منها كون الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها وجوداً صرفاً ووجوباً بحتاً قائماً بذاته واجباً بنفسه فضلاعن كونه في الأعيان، فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتبارياً محضاً لاصورة له في العين، وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور وأصل الحقائق.

ومنها أنّ مقنّن هذه القاعدة و مخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة [2] صفة لشيء وتارة متحصّلا بنفسه متقوماً بذاته وبالجملة متفاوتاً في أنحاء الكون والحصول، متخالفاً في أطوار القوة والضعف والكمال والنقص، فليجوّز مثل ذلك في بعض هذه المعاني، كما أسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما

(١) هذا بناءاً على مذهب هذا الشيخ المتأله ان كل مجموع موجود على حدة -س ره.

(٢) كالنور اذ عنده الانوار الجوهرية و العرضية حقيقتها واحدة، و سيأتي في الالهيات ان العلم و القدرة والارادة ونحوها في مرتبة كيف، و في مقام جوهر، وفي مرتبة واجب بالذات - س ره.

أطواراً مختلفة في التحقق ، وأنحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان . فغاية كمال كل منهما أن يكون ذاتاً أحدياً قيوماً واجباً بالذات ، وغاية نقصه أن يكون اعتباراً عقلياً ومعنى رابطياً لاحقيقة متأصلة بإزائه . فموجودية الماهيات التي لاحقيقة لها بأنفسها إنما هي بالوجود لا بأنفسها ، و موجودية الوجود بنفس ذاته ، لأنّ الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به ، فكيف لايكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ، ولا يحتاج في موجوديته إلى وجود ليتضاعف الوجود ، لكن للعقل أن يعتبر لها موجودية أُخرى كما في حقيقة النور على ماهو طريقته ، فإنّ حقيقة النور ظهور الأشياء ومظهرها ، فالأشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الأنوار إلى لانهاية ، لكن للعقل أن يفرض للنور نورانية اعتبارية ، والنورانية النور نورانية أُخرى وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته . وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لأنها عين الوجود ذاتاً وغيره مفهوماً ، وكثيراً مايكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية . وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لاحقيقة له في العين كالإمكان والامتناع ، واجتماع النقيضين ، وشريك الباري وأمثالها ، وكذا سائر السلوب و الإضافات . وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة ، كمفهومات العلم والقدرة والحياة التي هي عين وجود الحق تعالى .

و بهذا يندفع ماذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة ، وهو قوله إنا نتسامح مع من قال المرجودية نفس الوجود فنقول الوجود و الوحدة حالهما واحد في أنهما ينبغي أن يكونا في الأعيان عندكم ، وأنّ كلا منهما اعتبار عقلي عندنا . وهب إنكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية فلاشك أنّ الوجود والوحدة مفهومهما مختلف ويعقل أحدهما دون الآخر . فلا يرجع أبداً معنى الوحدة إلى الوجود ولا معنى الوجود إلى الوحدة . فنقول إذا كان الوجود موجوداً كان له وحدة ، وإذا كانت الوحدة موجودة

كان لها وجود له وحدة أخرى موجودة بوجود آخر وهكذا، فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة، ووحدة وجود. ولا يكفي أن يقال: إنّ وحدة الوجود هو أو وجود الوحدة هي ، فإنّ مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئاً واحداً في نفسه. هذا خلاصة كلامه في هذا المرام. وبناءه على أنّ المفهومات المختلفة لايمكن أن ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة . وامتناع ذلك غير مسلم فإنّ أمراً واحداً وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فرداً ومصداقاً لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ، ككون (١) وجود زيد معلولاً ومعلوماً ومرزوقاً ومتعلقاً، فإنّ اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب أن يكون لكل منها وجود عليحده ، وكاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحدي الإلهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل أنّ مجرد تعدد المفهومات لايوجب أن يكون حقيقة كلّ منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده، إلّا بدليل آخر غير تعدد المفهوم واختلافه، يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر .

ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا في بيان أنّ كون الشيء عاقلا ومعقولا لايوجب اثنينيةً في الذات ولا في الاعتبار . وأنّ المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبيّن أنه من المحال أنّ مايتحرك هو مايحرك ،ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد، أنّ في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه . ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك. وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى .

اقول معنى كلامه : أنّ مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لايقتضي أن يتعدد ذواتها أو يتحد ، بل يحتاج إلى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات

(١) ان قيل حيثية كونه معلولا غير حيثية كونه معلوماً قلنا: تلك الحيثية التي هي منشاء انتزاع المعلولية سواءاً كانت أصيلة أو اعتبارية، يجب أن ينتزع منهما المعلومية للواجب تعالى ، والايعزب عن علمه المحيط شيء ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وهذا في البسائط التي ينتهي اليها المركبات أظهر - س ره .

يقتضيان تعدّدها أو وحدتها في الذات والحقيقة . فكما أنّ مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ، ومفهوم الأبوة غير مفهوم البنّوة، فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية، لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الأول بتعدد الذوات دون الثاني . بل حكما بأنّ عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب ..فاتقن ذلك المقام فإنه قد ذلت فيه الأقدام .

فاذن انكشف وهن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحدة والوجود واثباتها العدميته في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتباراً عقلياً فيجب الاستعانة بغيرها.وقد مرت الإشارة إلى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيات فعليك بحسن التأمل وقوة التدبر .

ثم إنك قد علمت أنّ الإمكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام ، ومعلوم أنّ مايتصف به الماهية المأخوذة على هذا الوجه لايكون أمراً عينياً بل اعتبارياً .

وأيضاً الإمكان مفهومها سلبي ، والسلوب بما هي سلوب لاحظّ لها من الوجود لاعيناً ولا ذهناً .

ومما يفتضح به الفرقة المجادلة (١) القائلة بكون الإمكان موجوداً عينياً وراء الماهية، النظر في المعلول الأول وأنه ممكن الوجود ، لأنه من الحوادث الذاتية عندهم فلابدّ وأن يمكن أولا ثم يوجد ،لأنّ ترجّح الوجود بالغير لايتصو إلّا بعد كون الشيء ممكناً في نفسه . فإذا تقدم الإمكان عليه، فإمكانه يكون ممكناً أيضاً لإستحالة كونه واجباً بالذات،لكونه صفة متعلقة بغيره،ولامتناع تحقق واجبين،فإذا كان ممكناًفلابدّ له من مرجّح وعلة، فإن كان مرجّحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان.

---

(١) ان كان المرادبهم اتباع المعلم الاول القائلين بثبوتيته كما مر فالامر ظاهر. معلولاغيرحيثية كونه وان كان المرادبهم المتكلمين القائلين بها كما هو ظاهر لفظ المجادلة فالدليل برهاني،وليس جدلياً لاخذمقدمات فيه لايمكن الزامهم بها مثل القول بوجود العقل، و ليس المراد بالمعلول الاول هنا الا هو بدليل اطلاق الازلية والبدعية عليه كما يصرح به، و مثل كون الحدوث هو المسبوقية بالليس الذاتي اذ عندهم هو المسبوقية بالغير ، و مثل كون الامكان مناط الحاجة ، و مثل استدعاء صدور الكثير لجهتين — س ره .

أحدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وإمكانه؛[1] وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه، وهذا محال في الذات الأحدية.

والثاني أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل فيكون إمكان الممكن معلّلاً بغيره. وقد علمت أنّ الإمكان لا يكون معلّلاً فضلاً عن كونه معلّلاً بغير ذات الممكن. وليس لأحد منهم أن يقول: إنّ الإمكان لايتقدم على المعلول الأول وسائر الأزليات، فإنه يلزم أن يكون الإمكان إنما يحصل بعد أن يوجد الشيء، وقد اعترف بأنّ الممكنات لها حدوث ذاتي، فإذن إمكانها متقدم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها، إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشيء في نفسه. كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره.

ولا يمكن الاعتذار بما يقال: إنّ إمكان الأزليات له معنى آخر غير الإمكان في غيرها، فإنّ الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لايخلو عنه شيء من المعلولات كيف وإن لم يكن الإبداعيات الدائمية ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها أو ممتنعة بذاتها وليس كذا.

وكذا لاينفع الاعتذار بما وجد في مسوّدات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالإنصاف والانتصاف: من أنّ جود الحقّ الأول لا يمكّن المعلولات من تقدم الإمكان عليها. فإنّ الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر، إنما الكلام في التقدم بالذات أو بالطبع، ولاشك أنّ الإمكان إذا كان أمراً في العين والوجود بالغير مشروط بالإمكان في نفسه، وما للشيء من ذاته يتقدم على ماله من غيره سيما إذا كان ماله من غيره مشروطا بما له من ذاته، فلامخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجودية الإمكان إلّا بالمصير إلى ماحققناه في الاعتذار عنهم، وهو كون الإمكان ونظائره موجودات لغيرها معدومات

(١) ان قيل: لم لايجوز أن لايصدرا معاً و الامكان مقدم بالذات فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد لكونهما مرتبين قلنا: لانه مع عدم معقوليته لعدم قيام الصفة بذاتها و عدم جواز كون الصفة علة لموصوفها مستلزم للتخلف؛ و عدم كون المعلول الاول اولا - س ره.

في ذاتها ، كيف ولو كان للإمكان صورة موجودة في نفسها وإن كانت حاصلة لغيرها كسائر الأعراض الخارجية التي لها صور في الأعيان لم يكن من لوازم الماهيات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود و العدم معها ، لأنّ لازم الماهيات مطلقا سواءاً بالمعنى المصطلح[1] أم لا، يجب أن يكون عقلياً .

و أيضاً لو كان لإمكان الممكن صورة عينية لما أمكن لحوق الوجود بالغير للماهية ، لأنّ لاضرورة الوجود والعدم إذا كان حالا وجودياً خارجياً لكان حالا للماهية الموجودة ، فينافي ضرورة أحدهما التي هي أيضاً صفة خارجية. نعم إذا كان الامكان صفة للماهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها فلا يضر إثباتها للماهية المأخوذة على هذا الوجه، وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها . فبالحقيقة[2] موضوع الوصفين متعدد ، وملحوق النّعتين مختلف .

واما ماقيل: إنّ الإمكان للممكن عبارة عن لاضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئين[3] عن ذاته، المقيسين إلى ذاته ، فسخافته ظاهرة لأنّ مناط القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس إلى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسته إلى شيء .

اشكالات و تفصيات إنّ الذين يقولون إنّ الإمكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة ، لها صورة في الأعيان ، وهوية زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشيء ، ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج:

(١) و هذا اللزوم هو الاقتضاء و العلية ، و غيره مجرد عدم الانفكاك . وانما كان لازم الماهية اعتبارياً لانه لازمها بماهي هي لا باعتبار الوجود الخارجي و لا الذهني بمعنى انها لو كانت متقررة منفكة عن الوجودين لكان لازماً لها أيضاً ؛ و الماهية بهذا الاعتبار أعني مع قطع النظر عن الانتساب الى الجاعل اعتبارية بالاتفاق فمايلزمها كذلك أولى بالاعتبارية ـ س ره .

(٢) و أيضاً أحد الوصفين و هو اللاضرورة وجوده عقلي ، و الاخر وجوده عيني و لامنافاة بين الوجود العيني و العدم الذهني ـ س ره .

(٣) صفة للوجود والعدم و في بعض النسخ بصيغة تثنية المؤنث وليست بصواب ـ س ره

اوليها إنا إذا حكمنا على الشيء بأنه ممكن في الأعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما نحكم أنه ممكن في الذهن ، وليس إلاّ أنّ الممكن الخارجي ، امكانه في الخارج والممكن الذهني، إمكانه في الذهن ، وقس عليه نظائره .

وثانيتها انه إن لم يكن الشيء ممكناً في الأعيان، لكان في الأعيان إما ممتنعاً أو واجباً ، إذ لا مخرج للشيء عن أحد هذه الأوصاف، ولو لم يكن موجوداً في الأعيان لكان معدوماً ، ولو لم يكن واحداً لكان كثيراً ، فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنه ممكن أو موجود أو واحد في الأعيان ضروري وجود أو ضروري عدم ومعدوماً وكثيراً . وهذا تناقض مستحيل .

وثالثتها لو كان هذه الأشياء محمولات ذهنية وأوصافاً عقلية لا اُموراً عينية في ذوات الحقائق ، كان للذهن أن يضيفها بأيّة ماهية اتفقت ، فكان كلّ مفهوم وإن كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكناً. وقس عليه غيره .

ورابعتها مختصة بالإمكان ، وهو أنّ كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان ولا يوجده الفاعل إلاّ لأنه ممكن في الأعيان لا لأنه ممكن في الذهن فحسب وإلاّ ماحصل له تحقق إلاّ في الذهن ، فما وجد في الخارج فلابدّ من أن يكون له إمكان في الخارج.

وهذه الحجج أقوى مايمكن أن يذكر من قبلهم في كون الإمكان وسائر الاُمور العقلية والأوصاف الذهنية التي يجري مجراه لها صورة عينية لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأنّ المسلم هو أنّ [1] الإمكان ونحوه اُمور زائدة على الحقائق التي اضيفت هي اليها في العقل بأنّ العقل إذا لاحظ ماهية الإنسان أو غيرها مثلا وجدها في حدّ نفسها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتيها ، وكذا سائر النعوت التي ليست نفس الماهية ولا جزئها . وأما أنّ هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان فغير مسلّم ، اللهم إلاّ في النعت الذي هو الوجود ، وكذا الوحدة الشخصية

---

(١) ليكون الاتصاف بها في الاعيان . و بعبارة اخرى ليكون لها الوجود الرابط في الاعيان كما مر غير مرة ـ س ره .

التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود . ولا تأثير لشيء من هذه الحجج في أنّ للوجود صورة في الأعيان بل هو مما حصّلناه بإلهام غيبي ، وتأييد ملكوتي ، وإمداد علوي ، و توفيق سماوي . وقول من قال : إنه ممكن أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه أووجوده في الأعيان غير صحيح، إذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء بأنه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعاً في الأعيان، لما علمت من أنّ الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء ، بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن أنه في الأعيان ممكن، كمامر، ومحكوم عليه أيضاً من قبله أنه في الذهن ممكن . فالإمكان صفة ذهنية أي نحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها العقل تارة إلى ما في الخارج ، وتارة إلى ما في الذهن ، وتارة يحكم حكماً مطلقاً بتساوي النسبة إلى العين والذهن . وكما لا يتأتى لأحد أن يزعم أنّ الامتناع إن لم يكن له صورة في الأعيان لم يكن الممتنع في الأعيان ممتنعاً فيه ، وإن لم يكن له امتناع في الأعيان لكان إما واجباً أو ممكناً ، فكذا ليس له أن يقول ماذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والإمكان حالها واحد في أنها من الأوصاف العقلية التي لا صورة لها في الأعيان مع اتصاف الأشياء بها في الأعيان[1] و الأذهان جميعاً فبطلت الحجة الأولى والثانية .

وأما ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراق في إبطال كون الإمكان والوجوب والامتناع والوجود ذا صورة في الأعيان: من أنّ حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان ، حيث[2] أنّ الأشياء تتصف بها في الاعيان ، ولا صورة لها في الأعيان، ولا منافاة بين أن يكون

---

(١) حتى بالامتناع فان لامتناع الحجرية للانسان وجوداً رابطاً في الاعيان للانسان . وأما في مثل امتناع شريك الباري واجتماع النقيضين فتقديري لان مثل شريك الباري ممتنع هلية غير بتية ـ س ره .

(٢) الحاصل ان الاتصاف في اي ظرف، فرع ثبوت المتصف في ذلك الظرف لا الصفة فيه ، و ان ثبوت شيء لشيء في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف لا الثابت فيه. وانت تعلم أنه فرق بين المعقول الثاني الفلسفي والمعقول الثاني المنطقي ـ س ره .

زيد جزئياً والإنسان كلياً في الأعيان ، وبين كون (١) الكلية والجزئية من الأمور الممتنعة التحقق في الأعيان ، فكذلك الحال في اتصاف شيء بالإمكان والامتناع ونظائرهما ـ فمنظور فيه ، لأنّ قياس الإمكان والامتناع ونظائرهما إلى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلاجامع ، فإنّ (٢) مصداق اتصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلاّ نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر في العلم الكلي ، فإنه قد يكون بحسب حال الماهية في العين وإن كان ظرف تحقق القبيلين في أنفسها إنما هو الذهن فقط .

وأما الحجة الرابعة المختصة بالإمكان فنقول : إن أُريد بالإمكان الكيفية الاستعدادية المقرّبة للشيء إلى فيّاض وجوده ، المهيّئة له لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لابدّ منه بين المفيض والمفاض عليه ، فسلّمنا الآن أنه يسبق لكلّ حادث زماني إمكان بهذا المعنى موجود في العين ، إلى أن يحين وقت بيانه ، وتحقيق القول فيه أنه بأيّ معنى يقال فيه : أنه من الموجودات العينية . وان أُريد به ماهو بحسب نفس الذات من حيث هي ، فالمسلم أنه سبق الإمكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني و ملاحظة عقلية ، حتى أنّ الممكن وإن لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده تصور العقل حالة لاكونه ، بل نقول : لايتصور أن يكون لكلّ حادث إمكان عيني متقدم على وجوده لأنّ الممكنات غير متناهية ، وفي المستقبل من الحوادث مالا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول ، و بصدد الكون شيئاً بعد شيء ، كحركات أهل الجنة وعقوبات أهل النار على ماوردت به الشرايع الإلهية ، وأُقيمت عليه البراهين العلمية ، فإن وجب أن يكون لكلّ حادث أوماهو بصدد الحدوث إمكان يخصه على ماهو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة إمكانات غير متناهية ،

(١) حتى الجزئية فان معناها مانعية نفس تصور المفهوم من فرض صدقه على كثيرين، ومعلوم أن التصور انما هو من المعقولات الثانية فالجزئي الطبيعي أي معروض الجزئية في الاعيان لا الجزئي المنطقي ، و لا الجزئي العقلي . و اما الجزئي بمعنى الشخص الذي هو الوجود فهو أحق الاشياء بالتحقق في الاعيان على التحقيق ـ س ره

(٢) يمكن أن يقال بناءاً على ما يراه المصنف من أن المنطق من الحكمة ان لموضوعات الميزان نحو تحقق في الخارج و سيأتي ـ س ره

وإن لم يكن لبعض الحوادث إمكان فيكون من الحوادث مالا يسبقه إمكان فيلزم على مقتضى الحجة أن يلتحق بالممتنع أو الواجب .

وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الإمكانات الغير المتناهية بأن يقول : هي غير مترتبة بل متكافئة لكلّ حادث إمكان يخصه لكنّا نبيّن أنّ اجتماع الإمكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين :

الاول [1] إنّ الإمكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث

(١) حاصله ان التعدد و الامتياز اما من طبيعة الامكان و هو طبيعة واحدة، و اما من الهيولي وهو صرف القوة ، ولاميز في صرف الشيء ، واما ما هو امكان له وهو معدوم و لاتمايز بين الاعدام ، وأيضاً تعددها موقوف على تعدد الامكانات فلو عكس دار. ثم لايخفى ان هذا الوجه مشترك الورود بين الامكان الاستعدادي والذاتي مع ان الاستعدادي في الاعيان ، فهذا الدليل يقتضي اعتباريته أيضاً . وأيضاً لا اختصاص بصورة عدم التناهي بل مع التناهي أيضاً يجرى ذلك . والجواب عن الثاني ان المقصود ان الكثرة في الامكان الذاتي غير متصور فضلا عن عدم التناهي . وعن الاول ان الامكان الاستعدادي بما هو امكان لاتحقق له عند المصنف ، و قولهم بوجوده انما هو بما هو استعداد و نعت للمادة التي هي محل و متعلق للمستعدله ، فقد قال فيما بعد في أواخر بحث الاعدام متصلا بمبحث الجعل: لبعض الممكنات امكانان أحدهما ذاتي و هو كونه بحسب الماهية بحال لايلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال ، والآخر استعدادي و هو أيضاً هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده ، و ذلك لايحصل الا عند اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع فما قيل : ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم في مباحث القوة و الفعل. و قال في فصل معقود لبيان ان الامكان ليس من الاسباب الذاتية للوجود : الامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع و الضد اما بالكلية و هو القوة القريبة أو بالبعض و هو البعيد . و لئن سلم انه وجودي كما هو الحق لكونه نفس هذا الاستعداد الذي في المستعد ولكن مضافاً الى المستعدله ، و من حيث ان المستعد وجود ضعيف من المستعدله ، و ان الهيولي موجودة وليست سوى استعداد متجوهر ، وكما يظهر من بعض عباراته انه كيف أو اضافة كما سيأتي في القوة و الفعل ، فنقول : ان الامكانات الاستعدادية تحدث شيئاً فشيئاً لانقطاعها بحصول ما يستعدله ، ثم يحصل امكانات اخرى على سبيل التعاقب ، فلايلزم محذور من وجودها بخلاف الامكان الذاتي، فان الشيء الذي يتحقق بعد قرون و الذي هو بصدد التحقق، في درجة واحدة من حيث الامكان الذاتي. كيف وقد قرر ازلية الامكان كأزلية عدم الحادث ، و موضوع الامكان الازلي هو الماهيات العلمية الثابتة و صيرورة الهيولى موضوعة لزم من موجوديته في هذا العالم المادي ، فلابد وأن يجمع الامكانات الغير✡

طبيعة الإمكان غيرمختلف ، وتلك الطبيعة لايمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الإمكانات، لأنها قوة محضةوإبهام مطلق كما ستعلم. فليس اختلاف الإمكانات الذاتية إلاّ لاختلاف ماهي إمكاناته،وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ، ويستحيل أن يمتازشيء بسبب إضافته إلى شيء معدوم ، فإنّ مالاذات له لايميزبه شيء عن شيء .

وليس لأحد أن يقول:إنا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية يصح إضافة الإمكانات الغيرالمتناهية إليهافيمتازبهابعض الإمكانات عن بعض .

لانا نقول: هذا ممتنع أما أولا فلا ستحالة تحصيل العقل أموراً غيرمتناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة. نعم يجوزأن يخطر بالبال على سبيل الإجمال إمكانات غيرمتناهية ، وفرق بين مايخطر ببال الإنسان العدد الغير المتناهي مطلقاً كلياً ، وبين أن يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه أعدادغيرمتناهية بالفعل ، فإنّ هذا مستحيل دون ذاك .فإذا خطرنابالبال إمكانات غيرمتناهية مجملة بإزاء حوادث غيرمتناهية مجملة

✲المتناهية . وأيضاً في الاستعدادي يمكن اختيارأن الاختلاف بالهيوليات الثانية كالنطف و البيوض والبذورو نحوها، لقيامه بها لابالهيولى الاولى بماهي اولى، واحتمال قيام الذاتي بالهيولى الاولى بناءاً على قول الخصم ، و الا فموضوع الذاتي هو الماهية. ويمكن التوفيق بين كلمات المصنف فحيث يقول : ان الامكان الاستعدادي عدم أو عدمي ينظر الى انه قوة الشيء وقوة الشيء بماهي قوة الشيء ليست بشيء ،وحيث يقول: انه كيف استعدادي ينظر الى ان قوة الشيء ايضاً نحو ضعيف من الوجود كما ان الهيولى تعد من الموجودات و ليست الا قوة صرفة كمامر ، و حيث يقول : انه اضافة ينظر الى انه ملزوم الاضافة

ثم إنه مما يرد على القائلين بكون الامكان موجوداً عينياً ثبوت المعدومات لان موضوع الذاتي هو الماهية من حيث هي فلوكان عينياً و ليس بجوهر قطعاً و يلزم سبقه بالوجود على الوجود حينئذ، لزم ما ذكرناه .

وأيضاً لوكان الامكان عينيا، لزم التسلسل لانه أيضاً ممكن حينئذ وله امكان وهلم جراً .وليس لك أن تقول ان امكان الامكان بنفس ذاته ، لان الامكان اذا كان ممكناً عينيا كان ماهية داخلة تحت احدى المقولات العشر ، وكان وجوده زائداً على ماهيته ، فينعقد بينهما نسبة مكيفة بالامكان ، وكيف يكون كيف النسبة ذات المنسوب اليه ؟ ومعنى كون امكان الامكان بنفس ذاته ان ذاته الامكان ، ولا كلام في ان الامكان مفهومه الامكان ، انما الكلام في كيفية نسبة الوجود اليه، فلامعنى لكونها الامكان الذي هو طرف النسبة ـ س ره .

كانت نسبة كل من احديهما بكل من الأخرى سواءاً ، فلم يتميز إمكان عن إمكان كما لم يتميز حادث عن حادث

وأما ثانيا فلأن كلامه، على تقدير التسليم، في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا، فإن ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز ، فإذا لم يكن الامتياز بين أعداد الإمكانات إلاّ بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصّله وتحققه إلاّ الذهن ، لأنّ [(١)] تعقلنا لامتياز الإمكانات ـ إذا فرضنا كون امتيازها واقعاً بحسب الأعيان ـ يكون تابعاً لنفس امتيازها ، فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه وتابعيته إياها وهو محال .

الوجه الثاني: إنّ المادة الحاملة للإمكانات الغير المتناهية إذا قطعناها بنصفين، فاما أن يبقى في كلٍّ من النصفين إمكانات غير متناهية هي بعينها الإمكانات التي كانت، أو يحدث لها إمكانات غير متناهية في تلك الحال، أو يبقى [(٢)] في كل واحد إمكانات متناهية ؛ وأقسام التوالي باطلة فكذا المقدم .

أما بطلان الأول فلاستلزامه أن يكون شيء واحد بعينه موجوداً في حالة واحدة في محلين وهو محال

وأما الثاني فلأنّ الإمكانات إذا حدثت في كلٍّ واحد منهما فيسبقها ـ لكونها أيضاً من الحوادث ـ إمكانات أُخرى .

ثم إن كانت حادثة تحتاج إلى إمكانات أُخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة

(١) تعليل لكون ظرف التحصيل هو الذهن فقط بانه لو فرضنا كون الامتياز بحسب الاعيان اى لو فرضنا وجود الامكانات في الاعيان حتى يكون امتيازها بحسبه ـ لان الشيء مالم يتشخص لم يوجد ـ كان تعقلنا لامتيازها تابعاً لامتيازها كما في تعقل الاشياء العينية، والمفروض ان امتيازها بالعقل فقط فيلزم توقف الشيء على نفسه. ففرض كون الامتياز بحسب الاعيان انما لزم من فرض كون التحصل في الاعيان . فلا يرد ان المفروض كون الامتياز في العقل فكيف يكون فرضه واقعاً بحسب الاعيان ـ س ره .

(٢) أو يحدث، والمفسدة حينئذ أيضا ما أشار اليه بقوله: ثم لو كانت حادثة الخ. فالامكانات غير متناهية أو متناهية ، وعلى كلا التقديرين فاما حادثة واما انه كانت. فهذه مع ما سيجيء من قوله ولا يصح ان يفرض الخ خمسة احتمالات .

ثم ان ماذكرهنا نظير ما اثبتوا به تناهي القوى الفعلية الجسمانية ـ س ره .

منها إلاّ وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية ، والموقوف في حالة واحدة على مالايتناهي مترتباً ممتنع الوقوع . ويلزم أيضاً أن يكون الحوادث التي كانت إمكاناتها هذه الإمكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث إمكاناتها على ماهو مقتضى الحجة المذكورة: من أنّ كلّ ماليس له إمكان في الخارج يجب أن يكون ممتنعاً، فيلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي .

وأما الثالث فلأنّ مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الإمكانات في مادة واحدة ، والحوادث في كلّ واحد لايتناهى . ولا [١] يصحّ أن يفرض في كلّ واحد من الجزئين إمكانات غير متناهية ليست بحادثة ، بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل، فإنّ القسمة في الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم مايلزم في القطع الأول ، وليست الإمكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض ، فإذن قبل الانقسام كانت متمايزة المحالّ حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر لعدم انتقال الأعراض ، وعدم كون الإمكانات حادثة على مافرضناه ، فإذا كانت متمايزة المحالّ وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم [٢] أبعاض غير متناهية متمايزة بالفعل بأعراضها التي هي الإمكانات، فيلزم إما أجزاء لاتتجزى وهو محال كما سيجيء برهان إمتناعه، أو مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو أيضاً مستحيل سيأتي بيانه. وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محالّ متمايزة بأعراضها القائمة بها غير متناهية عدداً بالفعل مع كونه محصوراً بين الحواصر. على أنّ الكلام يتأتى بعينه في كلّ واحد منها بحسب إمكان قسمته .

---

(١) بأن يقال الغير المتناهي يتأتي فيه القلة والكثرة كالعشرات الغير المتناهية والمات الغير المتناهية فان الاولى أقل من الثانية ، وان تلك عشر هذه فيصح فيما نحن فيه أن يفرض في كل من النصفين امكانات غير متناهية هي نصف الغير المتناهي التي في الكل ـ س ره .

(٢) لقبوله القسمة الغير المتناهية، فتلك الابعاض الغير المتناهية ان لم تقبل القسمة فهو مذهب النظام ، وان قبلت يلزم عدم تناهي العدد بالفعل المستلزم لعدم تناهي المقدار وسيجيء برهان تناهي الابعاد . ثم لايخفى انه يلزم هذا على بعض الاحتمالات السابقة الا انه قده أراد أن يبطل كلا بمحذور على حدة ـ س ره .

ومما (١) يرد أيضاً على القائلين بأنّ إمكان الحادث موجود في الخارج أنّ إمكان الشيء يلزمه الإضافة إلى ذلك، فإذا كان صفة عقلية تلزمه الإضافة إلى أمر معقول يضاف هو إليه في العقل، بخلاف ما إذا كان صفة عينية، فانّه يلزمه أن يضاف إلى موجود عيني، إذ الإضافة الخارجية إلى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل أن يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصف بصحة كونه ولا كونه، إما بحسب حاله في نفسه، كما في الإمكان الذاتي أو بحسب أسباب وجوده واستعداد قابله و عدم أضداده و رفع موانعه عن مادته المهيّأة له، كما في الإمكان الاستعدادي.

فصل «١٠»

يذكر فيه خواص الممكن بالذات

وإنما أخرنا ذكر خواص الواجب بالذات إلى قسم الربوبيات، لأنّ اللائق بذكرها أسلوب آخر من النظر، لجلالة ذكرها عن أن يكون واقعا في أثناء أحكام المفهومات الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية، إلاّ شيئاً نزراً منها يتوقف عليه صحة السلوك العلمي و تنوط به العبادة العقلية، و هو الذي قدمر بيانه وسنعود إليه على مسلك قدسي وطريق علوي.

اخاذة(٢) كما أنّ الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة و الأحدية، وملازمة للفردية والوترية، فكذلك الإمكان الذاتي رفيق

---

(١) هذا على الظاهر مشترك الورود بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي، لكن يمكن أن يلتزم في الاستعدادي، بما هو امكان، انه اعتباري كما سبق آنفا، وان كان بما هو استعداد ذاحظ من الوجود. وقد قالوا ان له اعتبارين اذا التهيؤ الذي في النطفة لصيرورتها انسانا، له نسبة الى النطفة، وبهذا الاعتبار يسمى استعدادا فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا، وله نسبة الى الانسان وبهذا الاعتبار يسمى امكانا استعداديا فيقال ان الانسان ممكن أن يوجد في النطفة وهو بهذا الاعتبار اعتباري. على أنه على التحقيق من كون الامكان الاستعدادي أمراً عينيا و كذا على الاعتبار الاول الملزوم للاضافة نقول: لايستدعي كون الشيء عينياً، أن يكون اضافته او المضاف اليه عينياً، كما سيأتي عند ذكر مذهب من يرى ان الامكان الاستعدادي هو الكيفية المزاجية ونحوها، فانتظر-س ره

(٢) الاخاذة: شيء كالغدير يجتمع فيه الماء. وقيل هي قطعة من الارض يتخذها الانسان لنفسه، او يهيئها السلطان له. وفي بعض النسخ: اجادة.

التركيب والامتزاج، وشقيق الشركة والازدواج. فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الإمكانية لاقوام لها إلاّ بالوجود، والوجود الإمكاني لاتعين له إلاّ بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية، وينتزع بحسبها المعاني الإمكانية، ويترتب عليها الآثار المختصة، لاالآثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل، وإن كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية أيضاً من ابداع الحقّ الأولى وأضواء النور الأزلي، ونسبتها إليها، بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر. فإذن كلُّ هوية إمكانية يتنظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالماهية والوجود. وكلٌّ منهما مضمّن فيه الآخر وإن كانت من الفصول الأخيرة والأجناس القاصية

وأيضاً (١) كلٌّ من الذوات الإمكانية فإنها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة. وهي من تلقاء علتها بالفعل. فإنّ لها بحكم الماهية الليسية الصرفة، وبحكم وجود سببها التام، الإيسية الفائضة عنه، فهي مصداق معنىً مابالقوة، ومعنىً مابالفعل من الحيثيتين. وكلٌّ ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلا شيء غير الواجب بالذات متبرء الذات عن شوب القوة، وما سواه مزدوج من هذين المعنيين. والقوة والإمكان يشبهان المادة، والفعلية و الوجوب يشبهان الصورة، ففي كل ممكن كثرة تركيبية من أمر يشبه المادة، وآخر يشبه الصورة. فإذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها في عالم الإمكان لافي أُصول الجواهر والذوات، ولا في فروع الأعراض والصفات.

وأما الوترية فهي أيضاً مما يستأثر به الحقيقة الإلهيّة لأنّ كلّ ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لايأبى معناه أن يكون له تحصّلات متكثرة و وجودات متعددة، و ما من شخص إمكاني إلاّ وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية أوعرضية لايأبى معناها أن يكون هناك عدة أفراد تشترك معه فيها، وإن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها. فإذن لاوحدة ولا فردانية لممكن مّا على الحقيقة بل إنما هي بالإضافة إلى

---

(١) وهاتان الجهتان، هما المعبر عنهما بالجهة النورانية والجهة الظلمانية، ووجه يلي الرب ووجه يلي النفس في ألسنة المتألهين ــ س ره.

ماهو أشد كثرة وأوفر شركاً ، فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة، بل الوحدة فيها اتحاد ، والاتحاد مفهومه متألف من جهة وحدة وجهة كثرة ، وجهة الوحدة في الممكنات ظلّ من الوحدة الصرفة الإلهية ، وهي التي افاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي ، فكلما كان أشدّ وحدة كان أقرب إلى الوحدة الحقة ، كالوحدة الشخصية للعقل الأول التي هي بعينها وجوده و تشخصه ، ثم وحدة سائر العقول الفعالة، ثم وحدة النفوس، ثم وحدة الصور، ثم الوحدة الأتصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوة من غير أن تجامعها، ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها إلى الحقائق النوعية والشخصية ،لأنها وحدة إبهامية جنسية .

ثم اعلم أنه كما أنّ الإمكان عنصر التركيب كذلك(١) التركيب صورة الإمكان، فإنّ المركب بما هو مركب من دون النظر إلى خصوصية جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود و الوجوب وفي العدم والامتناع ، وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك إمكان ؟! وأما المركب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب وممتنع أو نقيضين أو ضدين (٢) مفروضي الاجتماع ، فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقررة في أنفسها متجوهرة في حقائقها . وتلك المفهومات لا تحمل على أنفسها بالحمل الصناعي الشائع فكما أنّ مفهوم شريك الباري ليس إلاّ نفس مفهوم شريك الباري لا أن يحمل عليه أنّه شريك الباري ،بل يحمل عليه أنه من الكيفيات النفسانية الفائضة عليها لأجل تصرفات المتخيلة و شيطنة المتوهمة ـ فكذلك هذه المركبات الفرضية، مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها ومع ذلك

(١) أي كما ان كل ممكن زوج تركيبي كذلك كل مركب ممكن ، لكن لا من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وان الاصل اذا كان صادقاً كان العكس صادقاً حتى يقال انه باطل بل من باب مبرهنية كل من القاعدتين على حدة، مثل كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد ـ س ره .

(٢) الفرق بينهما وبين السوابق ان في السوابق المنافاة بين الاجزاء وبين المركب حيث انها واجبات أو ممتنعات وهو ممكن وفيهما المنافاة انما هي في المركب مع نفسه حيث انه ممتنع من حيث انه اجتماع النقيضين مثلا ، وانه ممكن من حيث انه مركب ، ويمكن الحاق هذين الى المركب من الممتنعين بأخذ كل نقيض وكل ضد مع الوصف أعني النقيض المجتمع والضد المجتمع مع الاخر ـ س ره .

وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها ، وليس لها إلاّ مرتبة الفقر والحاجة والإمكان والتعلق ، سواءاً كان بحسب الوجود أو بحسب العدم . والمستحيل في النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا لنفس ذاتيهما على أى وجه كانتا .

وهاهنا دقيقة اُخرى وهي : أنّ الوحدة معتبرة في أقسام كل معنى يكون موضوعاً لحكم كلي وقاعدة كلية ؛ فقولنا كلّ مركب ممكن ، وكل واجب بسيط ، وكل حيوان كذا ، أى كلّ مركب له صورة واحدة فهو ممكن ، وكلّ واجب الوجود فهو واحد بسيط ، وكلّ ماله طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا . فالمركب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كلّ منهما ، ولا له امتناع ولا إمكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما . وكذا المركب المفروض من الممتنعين ، ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له إلاّ وجوب هذا وامتناع ذاك لاغير والمركب من الحيوانين ليس فيه إلاّ حيوانية هذا وحيوانية ذاك ، و ليست هناك حيوانية اُخرى سوى الحيوانين المنفصلتين إحديهما عن الاُخرى . فإن كان أحد الحيوانين ناطقاً والآخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقاً ولا صاهلا بل ولا موجوداً ، إنما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا ، لا أمر ثالث له حيوانية ثالثة . وسيجيء في مباحث الوحدة أنها لاتفارق الوجود ، وأنّ مالا وحدة له لا وجود له .

واما ماقيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكناً ذاتياً ، كان عدمه مستنداً إلى عدم علة وجوده ، وعلة وجود المركب هي علة وجود أجزائه ، وذلك غير متصور في أجزاء هذا المركب لعدم الإمكان .

فمردود بأنّ علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء أولا و بالذات ، كما أنّ علة وجوده كذلك وجود الأجزاء ، حتى لو فرض للأجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجوداً ، وإنما الاحتياج إلى علة الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود ، فكان عدم جزء مّا ـ وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب ـ مستنداً

إلى عدم علتها ، فلم ينعدم إلاّ بانعدامها ، فيستند إليه عدم ذلك المركب بالواسطة، فإذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب إلى عدمه الضروري الذاتي ، ولا يتجاوز منه إلى عدم أمر آخر، كما يقف سلسلة الوجودات إلى الوجود الضروري الذاتي الأزلي .

فصل « ١١ »

في أن الممكن على أي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات

إنّ كثيراً من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يحيلون [١] الملازمة بين الممكن والممتنع ، ويحكمون أنّ كلّ مايستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعاً ذاتياً فهو مستحيل بالذات . وبنوا ذلك على أنّ إمكان الملزوم بدون إمكان اللازم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما .

وهذا لو صحّ لاستوجب نفي الملازمة بين الواجب والممكن بل بين كل علة موجبة مع معلوله ، لأنّ العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً سواءاً كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقق .

وأعجب من ذلك ماقيل في بعض التعاليق إنّ إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته وهو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعني ذات الملزوم ، لا أمكانه بالقياس إلى ذاته ، ومقتضى [٢] الاستلزام بين الممكن و المحال كون [٣] نقيض اللازم غير

(١) فورد عليهم النقض بعدم المعلول الاول كما يأتي فانه ممكن مستلزم لعدم الواجب تعالى وهو ممتنع - س ره .

(٢) التعميم الذى ذكره بقوله سواء كان اللازم ضروري الوجود يقتضي حذف قوله بين الممكن و المحال وهذا القول مذكور في الافق المبين للسيد المحقق الداماد قده هكذا : امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته ، وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه أعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ، فمقتضى طباع اللزوم ليس يوجب الا ان لا يكون نقيض اللازم ضرورياً بالقياس الى ذات الملزوم ، ضرورة كون اللازم ضرورياً بالقياس الى ذاته سواءاً كان اللازم في حد ذاته ضروري التحقق أو ضروري الارتفاع أو لا ضروري الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي انتهى وهذا اولى كما لا يخفى - س ره .

(٣) أي مقتضى الاستلزام بين الملزوم واللازم سلب ضرورة نقيض اللازم و هو ✿

ضروري بالقياس إلى ذات الملزوم لاكونه لاضروريا بالقياس إلى حد ذاته سواء أكان اللازم ضروري العدم أو ضروري الوجود أو لاضروريا لوجود والعدم جميعاً نظراً إلى ذاته من حيث هي هي ، ولا يتوهمن أن هذا إمكان بالغير ، وهو من المستحيل كما مر بل هذا إمكان بالقياس إلى الغير وقد وضح الفرق بينهما .

ونحن نقول هذا الكلام وإن كان في ظاهر الأمر يوهم أنه على أسلوب الفحص والتحقيق إلا أنه سخيف لما علم أن الإمكان بالقياس إلى الغير إنما يتصور بين أشياء ليست بينها علاقة الايجاب والوجوب والإفاضة والاستفاضة . وبالجملة العلاقة الذاتية السببية والمسببية في الوجود والعدم .

ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر أن استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن لمحال بالذات ، لأنه إنما استلزم عدم علية العلة الأولى فقط ، لاعدم ذات العلة الأولى فإن (١) ذات المبدء الأول لايتعلق بالمعلول الأول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدء الأول واجباً لذاته ممتنعاً على ذاته العدم ، سواء أكان لذاته معلول أولا فإذن لم يستلزم الممكن محالا إلا بالعرض أو بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فإنه إنما صار محالا من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وإنما ذلك من حيث ذاته لابما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه أعني فرض عدم العلة الأولى فإنه يستلزم عدم المعلول الأول مطلقا لأن ذاته إنما إفاضتها العلة الأولى لاغير .

وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شأنه ورزانة رأيه ودقة نظره في الأبحاث الإلهية ، عن كون الواجب لذاته واجباً بالذات في جميع ماله من النعوت ، وأن العلة الأولى إنما موجب عليتها نفس الذات من دون حالة منتظرة أو داعية زائدة ، وأنها هي

☆امكانه العام المجامع لضرورة اللازم وجوداً أو عدماً أو لاضرورة طرفيه ثم ذلك الامكان العام أيضاً للازم انما هو بالقياس الى ذات الملزوم لا بالقياس الى ذاته كما قال : لا كونه أي لا كون نقيض اللازم لاضروريا بالقياس الى حد ذاته ـ س ره .

(١) فالذات ممكن بالقياس الى المعلول الاول لا يقتضي وجوده ولاعدمه ، ولذا عده المصنف ره قريباً مما قاله المحقق الدواني ـ س ره .

القيوم الجواد التام القيوميّة والإفاضة، وأنها بمايتحقق ذاتها يتحقق عليتهامن دون المغائرة الخارجية أوالعقلية بحسب التحليل، فلوفرض[1] سببية السبب الأول، شيئاً ممكناًلتصحّح الملازمة بينهاوبين المعلول الأول، نقلنا الكلام إلى الملازمة بين السببية والسبب الأول، لإمكانهما ووجوبه، فإما أن يتسلسل الكلام في السببيات، أويعود المحذور الأول، كيف وليس في الموجود الأول جهة إمكانية أصلا سواءاً كان بحسب الذات أو بحسب كمال الذات أوبحسب خيراته الإضافية و رشحاته الإفاضية.

فالحقّ[2] في هذا المقام أنّ المعلول لهماهية إمكانية و وجود مستفاد من الواجب فيتركب بهوية العينية من أمرين شبيهين بالمادة والصورة، أحدهما محض الفاقة والقوة والبطون والإمكان، والآخرمحض الاستغناء والفعلية والظهوروالوجوب،[3] وقد علمت من طريقتنا أنّ منشاء التعلق والعليّة بين الموجودات ليس إلا أنحاء الوجودات، والماهية لاعلاقة لها بالذات مع العلة إلاّ من قبل الوجود المنسوب إليها. وقد مرأيضاً إنّ معنى الإمكان في الوجود الممكن، غيرمعناه في الماهية، وأنّ أحدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الآخر فإنه ينافيها

(١) بحث آخرعليه ره. تقريره ان هذه السببية امان تكون واجبة أو ممكنة، و على الاول فاما أنها عين ذات البارى تعالى أو غيره، وعلى العينية يلزم المطلوب و كذا على الغيريةمع قطع النظر عن محالية تعدد الواجب تعالى، لان معلول تلك السببية ممكن العدم بخلافها لوجو بها. وعلى الثانى أعنى ممكنية السببية فلايخلواما انهااعتبارية و اما أنها اصلية، و الاول باطل لان الامر الاعتبارى لايكون منشأ للمعلول ولاسيما لاشرف المعاليل وأول الصوادر، وعلى الثاني،فلابدلهامن سببية اخرى لان الامكان مناط الحاجة و لان العرضى معلل فامان ينتهى أويتسلسل فتأمل -س ره.

(٢) الاشكال انمانشأ من جهةان هناك امتناعاً بالغير، و من الضرورى انه ينتهى الى الامتناع بالذات، وليس الممتنع بالغير الاالممكن بالذات فقط، فهو المستلزم للممتنع بالذات، فمن الجائزان يستلزم الممكن بالذات محالا. ويتفرع عليه بطلان قياس الخلف وهوالاستدلال من امتناع اللازم على امتناع الملزوم وهوظاهر. و محصل ما أجاب ره به هوان الملزوم الذى يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن التى هى الماهية، وعدم الممكن ليس بممكن لعدم استواء نسبته الى الوجود والعدم، لكون نسبته الى العدم بالوجوب والى الوجود بالامتناع، فالاشكال مرفوع، وقياس الخلف لاغبارعليه - ط.

(٣) الوجوب هاهنا هوالضرورة المطلقة الذاتية الازلية -المؤلف ره-

فنقول : إنّ المعلول الأوّل إن اعتبر ماهيته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الأتم و خصوصيته بعينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم ـ وإن كان مستوراً عند ضياء كبرياء الأوّل و مقهوراً تحت شعاع نور الأزل ـ فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلا وأبداً من تلك الجهة ، ماشم رائحة شيء منهما بحسب ماهيته من حيث هي هي ، وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم [1] الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية . وإن اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحقّ الأوّل الواجب بوجوبه، فعدمه [2] ممتنع بامتناع عدم قيومه ، ووجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال أصلا . وليس لعدمه في نفسه أى نفس ذلك العدم جهة إمكانية ، كما للموجود من حيث الوجود . ولا يلزم من ذلك كون كلّ وجود واجباً بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الأزلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها ، فلذلك لايلزم هاهنا كون كلّ عدم ممتنعاً بالذات لأجل الفرق المذكور . وهذا في غاية السطوع والوضوح على اُسلوب هذا الكتاب .

وأما على اُسلوب الحكمة الذايعة فلا يبعد أن يقول أحد : إن كان يعنى بأول شقي الكلام أنّ العقل إذا جرّد النظر إلى ذات المعلول الأوّل ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم ، فذلك لاينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ بحاله . وإن اُريد به أنه على ذلك التقدير لايكون مستلزماً له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطلان، فإنه معلول له بحسب نفس الأمر فكيف لايكون

(١) هذا أيضاً من الشواهد على أصالة الوجود فى التحقق وكذا في الجعل .وأما القائلون بأصالة الماهية فلايخرجون عن عهدة الجواب ـ س ره .

(٢) بعض معاصرى المصنف لما لم يفرق بين الواجب بالذات ، وبين الواجب بوجوب الواجب بالذات ، وبين الواجب بايجابه ، تحاشي عن استماع ان وجود المعلول الاول واجب بوجوب الواجب بالذات ، اذ يلزم كونه واجباً عنده و هو خطأ ، لان عدمه محال بمحالية ذلك العدم لابذاته و لا باحالة ذلك كما ان وجود المعلول الاول واجب بوجوب الواجب تعالى لابذاته ولا بايجابه تعالى باق ببقائه لا بذاته و لا بابقائه ،كما فى هذا العالم الغالب عليه السوائية و هو تعالى واجب بذاته باق بذاته . و قد حققنا المقام فى حواشينا على إلهيات هذا الكتاب ـ س ره .

مستلزماً لعلته؟

اقول نختار الثاني . قوله : المعلول كيف لايكون مستلزما للعلة . الجواب : إنّ المعلول ليس نفس ماهية الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة و عدمه لعدمها .

ويقول (١) أيضاً إن كان يعنى بأخير الشقين إنّ العدم الممتنع بالعلةليس ممكناً بالذات فهو مستبين الفساد . فان الامتناع بالغير ليس يصادم الإمكانبالذات وليس ينفيه، بل إنّ معروضه لايكون إلاّ الممكن بالذات .

أقول عنينا به إنّ العدم بما هو عدم ليس إلاّ جهة الامتناع، كما إنّ حقيقة الوجود بماهو وجود ليس إلاّ جهة الوجوب. كيف والعدم يستحيل أن يتصف بإمكان الوجود ، كما أنّ الوجود يستحيل عليه قبول العدم ، و إلاّ لزم الانقلاب في الماهية، وكون معروض الامتناع بالغيروالوجوب بالغيرأى الموصوف بهما ممكناً بالذات بمعنى مايتساوى نسبة الوجود والعدم إليه أوما لاضرورة للوجود والعدم بالقياس إليه بحسب ذاته، غيرمسلم عندنا إلاّ فيماسوى نفس الوجودوالعدم ، وأما في شيء منهمافالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير ، وبالامتناع الغيري العدم المقابل له .

فان قلت : فعلى ماذكرت من جواز (٢) العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت ، كيف يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه ممتنعاً بالذات، فيتشكك، لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعاً لذاته ، فلا يتم الاستدلال، لجواز كون البعدالغيرالمتناهي مثلا ممكناًمع

(١) أى يقول احد ـ س ره .

(٢) ان قلت من أين ثبت هذا فانه ان اريد ماهية المعلول الاول فلا علاقة لزومية لها مع الجاعل . و ان اريد وجوده او عدمه فواجب بوجوبه اوممتنع بامتناعه فلم يثبت العلاقة أيضاً .

قلت مراده من الممكن هو الماهية و لكن الاستلزام ليس من حيث ذاتها بل من حيث وصفها الذى هوالوجود أو العدم كما يصرح به ، و الممكن المحض هـو الماهية، وبالجملة فى اهمال شيئية الماهية اهمال لكثيرمن القواعد؛ فيكون بالعرض، أو يريد الامكان بمعنى الفقر ـ س ره .

استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين.

قلنا هذا الأشكال قد مضى.[1] مع جوابه، والذي ندفعه به الآن هو أنّ الإمكان المستعمل[2] هناك هو لاضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الأمر، وعدم[3] إباء أوضاع الخارج، طبيعة الكون لوقوعه، ولا وقوعه، والممكن الذي كلامنا فيه هاهنا هو مايكون مصداقه نفس ماهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لابحسب الواقع، فإنّ حال المعلول الأول وسائر الإبداعيات في نفس الأمر ليس إلاّ التحصّل والفعلية على ماهو مذهبهم دون الإمكان، وقد مرّ أنّ ظلمة إمكانه مختف تحت سطوع نور القيوّم تعالى. فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لامن حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه، كما أنه مستلزم للواجب لابحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده. وما يستعمل في قياس الخلف أنّ الممكن لايستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لابحسب مرتبة الذات، وبينهما فرقان. كما أنّ الامتناع الذاتي أيضاً قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والماهية المقدرة، كما في شريك الباري، واجتماع النقيضين. وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الأمر سواء كان مصداق تلك نفس الماهية المفروضة، أو شيء آخر وراء ماهيته مستدع له مقتض

---

(١) ما مضى جدا، الانهسياتي قريباً في مبحث الجعل اشكالات على القياسات الخلفية أيضاً مع جوابه. لكنه اشكال آخر وهو انه كيف يستلزم الشيء فيها ماينافيه كلاتناهي الابعاد المستلزم لتناهيها، مع انه اتلاماض ـ س ره.

(٢) اي في القياسات المذكورة . والحاصل: ان المراد بالامكان الذي قلناه انه يجوز ان يستلزم الممكن المحال الامكان الذاتي . و المراد بالامكان في القياسات المذكورة الامكان الوقوعي. وهو على ماعرفوه مالايلزم من فرض وقوعه محال ، ولما لزم من فرض وقوع عدم تناهي الابعاد مثلا محال لم يكن ممكناً بهذا المعنى.

ان قلت فعلى هذا كل مايستلزم المحال لايكون ممكنا وقوعيا ـ فقط ـ فيجوز أن يكون ممكناً ذاتياً.

قلت نعم استلزامه المحال لايدل على أزيد من هذا ، فان اتفق ان لم يكن ممكناً ذاتيا فمن دليل آخر و نظر مستأنف ـ س ره.

(٣) كالعدم السابق على المعلول الاول، ليس ممكناً و قوعياً، لاباء تمامية وجود الواجب تعالى وكفاية مجرد امكان المعلول الاول الذاتي ، لقبول الوجود ، و ان لم يأب نفس ماهيته عن العدم ـ س ره.

إياه في نفس الأمر، أو علة (١) مقتضية له بحسب طور الوجود و هيئة الكون وطباع الواقع . و كذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ماهو بحسب مرتبة الذات في نفسها، وقد يراد أعم من هذا وهو مايكون بحسب نفس الأمر مطلقا سواءاً كان بحسب مرتبة الذات أيضاً كذات القيّوم الأحدى تعالى أولأجل علة مقتضية له . وقد يقال للأول الدوام الأزلي، وللثاني الدوام الذاتي ، فإذن قد ثبت أنّ أمثال الأقيسة الخلفية، وكثيراً من الشرطيات الاستثنائية إنما يستبين فيها بالبديهة العقلية، أنّ مايلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لايكون ممكناً في نفس الأمر، بل لاينفك عن الامتناع الذاتي سواءاً كان بنفسه وبماهيته ممتنعاً أوبواسطة سبب تام السببية لامتناعه . كما يقال مثلا الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقاً ولاحقاً، وإلاّ أى وإن كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفيّاضة لذواتها ، ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم، وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بيّن فكذلك المقدم . وظاهر أنّ الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ماهو بحسب مرتبة الماهية فقط ، إذلوكان المراد فيه نفي إمكان العدم عنها بحسب مرتبة الماهية من حيث هي، يلزم عليهم كون كلّ جوهر عقلي واجباً بالذات، تعالى القيوم الواحد عن ذلك علواً كبيراً ، وهم متبرؤن عن هذا التصور القبيح الفضيح .

وهم وازاحة

ربما قرع سمعك في بعض المسفورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالإمكان . وهو (٢) أنّ الموصوف بالإمكان إما موجود أومعدوم وهو في كلّ من الحالين يمتنع أن يقبل مقابل مايتصف به ، وإلاّ اجتمع المتقابلان في موضوع واحد ، وإذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالإمكان

---

(١) الفرق بينه وبين سابقه ان الشيء الاخر هناك وراء الماهية المفروضة ووجودها كالبرد المفلج في اليد المفلوجة الممتنع عليها الحس و الحركة مادامت كذلك ، و هذا نفس مرتبته من الوجود كالانسان العلمي الممتنع عليه المادة بحسب ذلك الوجود، فهاهنا مقتضى ضرورة العدم وان كان غير الماهية ولكن نفس وجودها . و المراد بالكون الوجود الخاص الطبيعي المسبوق بالمادة و المدة ، والمراد بطباع الواقع اعم منها. فهذا من باب ذكر العام بعد الخاص كما ان ما قبله عكسه ــ س ره .

(٢) هـذا بالنظر الى الضرورة اللاحقة، من الضرورتين اللتين كل ممكن محفوف بهما ـ س ره .

الخاص لأنّ امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلا. وأيضاً (١) الشيء الممكن إمامع وجودسببه التام فيجب أومع رفعه فيمتنع فأين ممكن.

فتسمعهم يقولون في دفع الأول: إنّ الترديد غيرحاصر للشقوق المحتملة إن أُريد من الوجود والعدم التحيث إذ يعوزه شق آخروهو عدم اعتبارشيء منهما، إذ الموصوف بالإمكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم، ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية أُخرى، وكذلك بالعكس، بل المصحح لقبول كلّ منهما حال الماهية بحسب إطلاقها عن القيود. وإن أُريدبهما مجرد التوقيت قلنا أن نختار كلا من الشقين. قوله في كلّ من الحالين أى الوقتين يمتنع أن يقبل مقابل مايتصف به. قيل هذا ممنوع، والمسلم هوامتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهوغيرلازم في معنى الممكن. فالمحذورغير لازم، واللازم غيرمحذور.

وفي الثاني يقال: إنّ قوله الشيء إما مع وجود سببه أومع عدم سببه، الترديد فيه مختل إن أُريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المراتب فيها إلاّ أن يرادفي الشق الثاني رفع المعية لامعية الرفع. وإن أُريدالمعية بحسب الوجود فيصح الترديدلكن اتصاف الماهية بالإمكان ليس في الوجود سواءاً كانت مع السبب أم لا، بل في اعتبارها وأخذها من حيث هي هي. فقدثبت أنّ كل ممكن وإن كان محفوفاً إما بالوجوبين السابق واللاحق الذين أحدهما بسبب اقتضاء العلة والآخر بحسب حاله في الواقع، وإما بالامتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لايصادم شيء منهما ماهو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي هكذا قالوا.

والعارف البصيريعلم أنّ هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهية بعلة الوجود، وأنّ المتصف بالوجود السابق واللاحق إنماهو وجود كلّ ماهية إمكانية، لانفسها من حيث نفسها، فإنّ حيثية الإطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به، سواءاً كان ناشئاً من حيثية الذات أومن حيثية

(١) هذا بالنظر الى الضرورة السابقة التي هي مفاد قولهم الشيء مالم يجب لم يوجد - س ره.

العلة المقتضية له، فالماهية الإمكانية لم يخرج ولا يخرج أبداً بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلى مجلي الظهور والشهود، فهي على بطلانها وبطونها وكمونها أزلاً وأبداً. وإذا لم يتصف بأصل الوجود، فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود، فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية إلاّ نفس الوجود. والماهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها. فكما أنّ العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدّر بتقدّره، ويتشكل بتشكله، ويتكيف بتكيفه، ويتحرك بتحركه، ويسكن بسكونه، وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية، كلّ ذلك على طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الأصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة، فكذلك حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه، فإنّ الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية. فظهر ما ذهب إليه المحققون من العرفاء والكاملون من الأولياء أنّ العالم كله خيال في خيال.

قال الشيخ العارف المتأله محي الدين الأعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية: إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً إنه أدرك صورته بوجه، وإنه ما أدرك صورته بوجه، لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه، ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته، ويعلم أنه ليس في المرآة صورته، ولا هي بينه وبين المرآة، وليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال، ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته، فهو بخالقها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة.

فصل «١٢»

في ابطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم، أولوية غير بالغة حد الوجوب

لعلك لو تفطنت بما سبق من حال الماهيات في أنفسها ومن كيفية لحوق معنى الإمكان بها، لا تحتاج إلى مزيد مؤونة لإبطال الأولوية [١] الذاتية، سواءاً فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان أحد الطرفين بالقياس إليها رجحاناً غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الإمكان، أو بكون [٢] أحد الطرفين أليق بالنسبة إلى الذات لياقة غير واصلة إلى حد الضرورة، لا من قبل مبدء خارج، ولا باقتضاء وسببية ذاتية، على قياس الأمر في الوجوب الذاتي. أليس قد استبان من قبل أنّ علاقة الماهية إلى جاعل الوجود إنما هي تبع للوجود، والوجود بنفسه مفاض، كما أنه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كما لا ونقصاً وقوة وضعفاً. والماهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فما لم يدخل الماهية في عالم الوجود دخولا عرضياً ليست هي في نفسها شيئاً من الأشياء حتى نفسها. حتى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلاّ بحسب التقدير البحت، والإمكان وإن كان من اعتبارات نفس الماهية قبل اتصافها بالوجود لكنّ ما لم يقع في دار الوجود

(١) اعلم أن سيد المدققين اخذ الاولويه الذاتية على وجه آخر: وهو انه كما ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود أو العدم بالقياس اليه نفسه، لا ما يقتضي ذاته وجوب احدهما، كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود أولى واليق به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير أن يكون هناك علية واقتضاء من الذات، وحينئذ لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية. اخذ من الشوارق ـ ره.

(٢) رد على السيد المدقق حيث قال: لو قلنا ان الممكن بذاته يقتضي الرجحان يلزم ما ذكروا من أن الممكن لاحقية له و لاشيء محض فلا اقتضاء له. أو انه يلزم تخلف مقتضى الذات عن الذات كما في الدليل المشهور من القوم. و أما اذا قلنا أن الاليق بحاله كذا، فلا يرد ما ذكروه جداً، كما ان الاقتضاء في الوجوب الذاتي ليس على معناه لان المقتضي والمقتضى واحد بل هناك يناسب اللياقة لكن بالغة الى حد الوجوب، فكذلك هيهنا الا انها غير بالغة اليه ـ س ره.

ولم يحصل إفادة وجودها من الجاعل، لايمكن الحكم عليها بأنها هي أو بأنها ممكنة. وإن كان كونها هي أو كونها ممكنة من أحوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها. وقد علمت تقدم الماهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة، فقس عليها تقدم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجودية. وأما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزاً كلٌّ منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود. ثم العقل بضرب من التعمل والتحليل يحكم بأنّ بعض الوجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود، ويصف أحدهما بالآخر في العقل والعين على التعاكس، لأنّ اللائق بالعقل تقدم الماهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر. واللائق بالخارج تقدم الوجود على الماهية إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل، والماهية يتحد معه اتحاداً بالعرض فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور.

والحاصل إنّ الحكم على ماهيةٍ ما بالإمكان إنما هو بحسب فرض العقل إياها مجردة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود. وأما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك، فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض، وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا إمكان ولا غيرهما أصلاً.

والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو أنّ العقل بحسب الفحص يحكم بأنّ المعدوم الممكن لو انقلب من الماهية التقديرية إلى ماهية حقيقية مستقلة كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية، بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فإنها إن صارت ماهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل، لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح إلاّ إياه، لأنّ المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان والامتناع، كيف والمعدوم ليس بشيء، فحينئذ من أين ماهية قبل جعل الوجود حتى يوضع أولوية الوجود أو شيء مّا من الأشياء بالقياس إليها! فأما[1] تجويز كون نفس الشيء مكوِّن نفسه

(١) كما في الاولوية الذاتية الكافية السادة لباب الافتقار الى الصانع تعالى «ﻫ»

ومقرر ذاته مع بطلانه الذاتي ، فلا يتصور من البشر تجشم ذلك مالم يكن مريض النفس .

فقد ثبت أنّ الحكم بنفي الأولوية الذاتية بعد التثبت على ماقررناه من حال الماهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان .

وللاشارة إلى مثل هذا قال المعلم الثاني أبونصر الفارابي في مختصر له يسمى بفصوص الحكم: لوحصل سلسلة الوجود بلاوجوب لزم إما إيجاد الشيء نفسه وذلك فاحش، وإما صحة عدمه بنفسه وهو أفحش .

وتوضيحه [١] أنّ الأولوية الناشئة عن الذات إما أنها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه ، وإما أنه يقع الشيء لابمقتض وموجب [٢] ولا باقتضاء وايجاب من الذات ، و هو صحيح العدم ، لعدم خروجه عن حيّز الإمكان الذاتي بكونه ذارجحان أحد الطرفين ، وليس يصلح لعلية العدم إلاّ عدم علة الوجود ، وليس هناك علة للوجود، فإذن يكون الشيء بنفسه صحيح العدم . ثم على [٣] تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفاً بالوجود وليس عينه، فذاته كما أنها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود ، إذلا نعني بالعلة إلاّ ما يترجح

☆فان الاولوية اما ذاتية و اما غيرية ، وكل واحدة منهما اما كافية في تحقق الممكن واما غير كافية ، و كلها عند التحقيق فاسدة لكن بعضها أفسد من بعض - س ره.

(١) التخصيص بالاولوية لان الكلام فيها أوعلى سبيل التمثيل ، والا فقول المعلم بلاوجوب، أعم من الحصول مع الاستواء وهو الترجح بلامرجح أومع الرجحان الغير البالغ الى حد الوجوب ، و انما لم يذكر المعلم صحة الوجود بنفس الوجود أيضاً، كما هو مقتضى الترجح بلامرجح، مع أنه يلزم أيضاً على تقدير وقوع الشي لابمقتض منفصل و لاباقتضاء من الذات، لان ذلك هو المفروض فلو جعل المحذور ذلك لاتحد المقدم و التالي - س ره

(٢) الشق الاول كان مبنياً على الاولوية الذاتية الكافية و هذا مبني على الاولوية الغير الكافية ، فحينئذ يقع الشيء بلا اقتضاء من الماهية و بلامقتض آخر منفصل، اذالمفروض حصول سلسلة الوجود بلاوجوب - س ره

(٣) بيان آخر للافحشية : و هوان وجود الممكن ليس عينه حتى يكون ذاتيا لا يعلل ، واذكان عرضياً معللا كان علة الاتصاف بالوجود ماهيته التي هي علة الرجحان ، فيكون العدم صحيح الوقوع مع عدم المقتضى بل مع وجود المانع و هو وجود علة الوجود. فهذا المطلب برهاني لاالزامي، اذالخصم قد فرض وقوع الشيء لابمقتض أصلا فكيف يسلم مبدء للاتصاف بالوجود لكن المنفصلة على هذا منع الخلو - س ره .

المعلول به »، ومع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود، يجوز عدمه، لعدم بلوغه حد الوجوب، فإذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجّح، بل مع بقاء مرجح الوجود، وهذه محض السفسطة.

وحيث إنّ هذا البحث إنما الحاجة إليه قبل إثبات الصانع، وقبل ثبوت نفس الأمر مطلقا، فليس لقائل أن يقول لعلّ شيئاً من الماهيات في وجوده العلمي أي في وجوده في علم الباري تعالى، أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية، يقتضي رجحان وجوده الخارجي على أنّ الكلام في الوجود الذهني و مرتبة اتصاف الماهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في أنّ الماهية لا توجد به إلاّ بجعل جاعل الوجود، لعدم كون الماهية ماهية إلاّ مع الوجود. ثم مع عزل النظر عن استحالة الأولوية يقال: لو كفت في صيرورة الماهية موجودة، يلزم كون الشيء الواحد مفيداً لوجود نفسه ومستفيداً عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده.

هدم

إياك وأن تستعين بعد إنارة الحق من كوّة الملكوت على قلبك بإذن الله، بما يلتمع من بعض الأنظار الجزئية في طريق البحث، وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الآخرون: من أنّ ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الآخر، للتضائف الواقع بينهما ومعية المتضائفين في درجة التحقق، ومرجوحية الطرف الآخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح، وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح. فما فرض غير منته إلى حد الوجوب فهو منته إليه فظهر الخلف.

ويفسده أنه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولوية، كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل أيضاً على سبيل الأولوية، لمكان التضائف. والمرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع إنما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الأولوية. فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الآخر أي راجحية الطرف المرجوح بتة بل بنحو الأليقية. وبالجملة (١) فحال مرجوحية الطرف المرجوح

(١) حاصله ان هيهنا ثلاثه أحوال و كلها جوازية كما ان عند اهل الحق كلها وجوبية، ذات الطرف المرجوح و هو العدم، و معلوم انه لم يطرد بتة، ووصفه الذي هو*

كحال نفس ذلك الطرف ، وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له ، فكما أنّ الوجود يترجّح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك أولوية الأولوية ، وكما أنّ العدم مرجوح على سبيل الأولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان ، وهكذا في الطرفين . وكما أنّ راجحية طرف على سبيل الرجحان تستدعي مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الآخر كذلك لاتقتضي إلاّ سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضي الامتناع ؟!

ثم لو فرض تسليم ذلك، فمن المستبين أنّ مرجوحية الطرف المرجوح إنما يستدعي امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية أعني الذات المحيّثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي ، وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ، ولا يستدعي إلاّ وجوب الطرف الراجح كذلك أي بالغير لابالذات . فليس [1] فيه خرق الفرض، والامتناع [2] بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بإزاء هذا الامتناع، وبهذا ينهدم سائر الأساسات التي ذكروها في هذا المطلب ، وقلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الأيراد .

اوهام و جزافات من الناس من جوّز كون بعض الممكنات مما وجوده أولى من عدمه بالنظر إلى ذاته لاعلى وجه يخرج عن حيّز الافتقار

✽مرجوحيته على الرجحان والاولوية ، و المرجوح الذى كان راجح المرجوحية لايمتنع وقوعه ، وانما الممتنع الوقوع في قولهم ترجيح المرجوح ممتنع ماكان وصف مرجوحيته وجوبية، وثالثة الاحوال حال راجحية الموجوحية وهي أيضا اولوية غير بالغة الى الوجوب كحال نفس الطرف المقابل للمرجوح الذى هو العدم مثلا وذلك المقابل هو الوجود الاولوى ـ س ره .

(١) لعلك تقول خرق الغرض في موضعه من حيث تأدى الاولوية الغير البالغة الى الوجوب وان لم يكن وجوبا بالذات ، والجواب ان مراده قده ان الامتناع تعلق بالعدم باعتبار وصف المرجوحية التي تعلقت بالعدم لاباعتبار نفس الماهية، فالماهية على حالتها الجواز، والامتناع للمرجوحية ، و الوجوب للراجحية ـ س ره.

(٢) اشارة الى دفع ما عسى أن يقال الامتناع للعدم و ان كان لاجل المرجوحية الا الذات الا أن المرجوحية مستندة الى الذات ، والمستند الى المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء . وبيان الدفع انه نعم، المرجوحية مستندة الى الذات كالراجحية التي لوجودها الا أن الصفة غير وجوبية كما علمت فهي جائزة الانفكاك عن الماهية ، فكذلك الامتناع و الوجوب اللذان بسببهما ، فلاخلف ـ س ره.

إلى الغير ويسد به إثبات الصانع له، لكونه مع ذلك في حدود الإمكان، بل على وجه يستدعي أكثرية وقوع وجوده بإيجاب العلة وإفاضة الجاعل، أو أشد وجوداً أو أقل شرطاً للوقوع، وبعض[1] آخر بالعكس مما ذكر.

ومنهم من ظن هذه الأولوية في طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفة من الممكنات بخصوصها.

ومنهم من ظنها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعاً. والمتقولون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة فيما تقدم من الزمان قبل تصحيح[2] الحكمة وإكمالها.

وعند طائفة من أهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وإن كان بالغير.

وربما[3] توهم متوهم إن الموجودات السيالة كالأصوات والأزمنة والحركات لاشك أن العدم أولى بها. وإلا لجاز بقاؤها، ويصح الوجود أيضاً عليها، وإلا لما وجدت أصلا، وإذا جازت الأولوية في جانب العدم فليكن جوازها في جانب الوجود أولى[4]. وإن العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط أو انضمام داع أو انتفاء مانع ولا شبهة في أن تلك العلة، الأولى بها ايجاب المعلول، وإلا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية، فإذن تلك العلة قبل تأثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللاقتضاء جميعاً مع كون الايجاب أولى بها من عدمه، فليكن[5] الوجود أيضاً بالنسبة إلى ماهية مّا من هذا القبيل، فيكون ذلك الوجود أكثرياً لادائمياً، كما في ذلك الايجاب، كما ترى من العلل مايكون تأثيرها أكثرياً لادائمياً كطبيعة الأرض

(١) أي من الممكنات فهو عطف على بعض الممكنات ـس ره.

(٢) في بعض النسخ قبل شرح الحكمة و في بعضها قبل نضج الحكمة.

(٣) هذا مثال لماسبق بلاتفاوت، و لذا اكتفى بابطال هذا ومايليه بقوله: وكلا القولين زور واختلاق ـس ره.

(٤) كالموجودات القارة والجواهر ـه ره.

(٥) أي اذا عرفت هذا في العلة و المعلول فليكن اقتضاء الماهية لرجحان الوجود هكذا ـ س ره.

في اقتضائها الهبوط، مع ماقد يمنع عنه عند مايرمي إلى العلو قسراً وكلا[1] القولين زور واختلاق.

ففي الأول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه، وبين أولويته ولا أولويته بالقياس إلى الماهية، وقد مر أنّ لكل شيء درجة من الوجود لايتعداها، وبعض الأشياء حظه من الوجود آكد وبعضها بخلافه، كالحركة ونظائرها، لأنّ الوجود أولى بها من العدم أو بالعكس، فاستقرار الأجزاء وبقائها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له، وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لماهية مّا، فإنّ ما بالقياس إليه يعتبر طباع الإمكان الذاتي، إنما هو مطلق الوجود ومطلق العدم. فامتناع نحو خاص منهما لايخرج الشيء عن الإمكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم إلى ذلك الشيء، وكلٌّ من الاستمرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس إلى ذات كل أمر غير قار، وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح خارج، من غير أولوية أحدهما بحسب الماهية من الآخر. فماهية الحركة وأشباهها من الطبائع الغير القارة إذا قيست إلى وجودها التجددي ودفعها، كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لابتة ولارجحاناً، وإنما يتخصص الوجود أو العدم بإيجاب العلة التامة أولا إيجابها، وإذا قيست إلى الوجود الاجتماعي للأجزاء التحليلية لها، كان سبيلها بالقياس إلى هذا النحو من الوجود، الامتناع البتي، بلا ثبوت صحة وجواز عقلي. وقد مر أنّ امتناع نحو من الكون لاينافي الإمكان الذاتي مطلقا.

وفي الثاني وقع الغلط بحسب أخذ ماليس بعلة علة، فإنّ الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل وموجب أصلا، ومع الشرائط موجب بتة. وأما القرب والبعد من الوقوع لأجل قلة الشرائط وكثرتها، فذلك لايقتضي اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس إلى طبيعتي الوجود والعدم، بل إنما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر، أعني الاستعداد القابل للشدة والضعف، الذي هو من الكيفيات الخارجية، لا الإمكان الذاتي

---

(١) أي قولا المتوهم و هما قوله ان الموجودات السيالة الى آخره، و قوله و العلة قد توجد ثم تتوقف الى آخره - ه ره.

الذي هو اعتبار عقلي. وللمسترشد أن يقمع بالأصول المعطاة إياه ، التهويسات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام لافائدة في إيـرادها وردها إلا تضييع الوقت بلا غرض ، وتفويت نقد العمر بلا عوض .

فصل «١٣»

في أن علة الحاجة الى العلة هى الامكان فى الماهيات والقصور في الوجودات

إنّ قوماً من الجدليين المتّسمين بأهل النظر وأولياء التميز، العارين عن كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطاً ، وتجشّموا في إنكارهم سبيل الحق شططاً ، وتفرّقوا في سلوك الباطل فرَقاً .

فمنهم من زعم أنّ الحدوث وحده، علة الحاجة إلى العلة .

ومنهم من جعله شطراً داخلا فيما هو العلة .

ومنهم من جعله شرطاً للعلة، والعلة هي الإمكان .

ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان، الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان و الصوت و الصولجان ، و كلامهم كله غيرقابل لتضييع العمر بالتهجين ، وتعطيل النفس بالتوهين ، لكن نفوس النـاس وجمهـور المتعلمين متوجهة نحـوه طائعة اليه .

فنقول أليس [1] وجوب صفة مّا وامتناعها بالقياس إلى الذات يغنيان الذات

(١) الاوضح أن يقال الوجوب يقتضي الغنا والامتناع كذلك، فعدم الوجوب والامتناع أى سلب الضرورة في الوجود و العدم مناط عدم الغنا وهو الحاجة، فان عدم العلة علة لعدم المعلول. ثم انظر اذا قلنا الوجوب علة الغنا هل أخذنا فيه شيئاً كالقدم شرطاً أو شطراً فكذلك الامكان . ولو فرض كون الحدوث مأخوذاً بأحد الوجهين في العلة كان معتبراً ومأخوذاً في ممكن بالذات لا واجب ولا ممتنع، والاستغنى، فيرجع الامر بالاخرة الى الامكان، هذا خلف. لكنه يفهم من هذا الدليل الذى ذكره ايضاً عدم كون الحدوث وحده علة ضمنا ، والدليل الاتي وهو قوله والحدوث كيفية الخ يشمل الجميع -س ره.

عن الافتقار إلى الغير، ويحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفة، فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علة الحاجة، شرطاً كان أو شطراً، كان إنما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات، لا واجب أو ممتنع. فقد رجع الأمر أخيراً إلى الإمكان وحده وهو الخلف.

وبسبيل آخر الحدوث كيفية نسبة الوجود، المتأخرة عنها، المتأخرة[١] عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان[٢]، فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً على نفسه بدرجات وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي علية الإمكان من جهة أنه كيفية نسبة الوجود. لأنّ الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل،[٣] وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية، فإنما يلزم تأخره عن مفهومي الوجود والماهية بحسب أخذها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود. وأما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل. ولا يوصف به الماهية ولا الوجود إلاّ حين الموجودية، لا في نفسها، ولا ريب في تأخره عن الجعل والإيجاد.

وأما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة: بأنا متى عرضنا قولكم «الطرفان لما استويا بالنسبة إلى الذات في دفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح[٤] إلاّ بمنفصل» على العقل، مع قولنا الواحد نصف الاثنين، وجدنا الأخيرة فوق الاولى في القوة والظهور، والتفاوت إنما يستقيم إذا تطرّق الاحتمال بوجه مّا إلى الأولى[٥] بالنسبة إلى الأخيرة، وقيام احتمال النقيض، ينقض اليقين التام.

---

(١) بدل عنها ـ س ره.

(٢) و اذا كان الحدوث شرطاً فيقدم بدرجة اخرى من حيث ان الشرط مقدم على المشروط ـ س ره.

(٣) حاصله ان الامكان انما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها، ولهذا يوصف الماهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود، بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولاشك في تأخره عن الايجاد ـ ه ره:

(٤) هكذا في كثير من النسخ، والصواب الترجح، الا ان يشبه الوجود بلا منفصل، بالوجود بمنفصل لو كان، فيطلق الترجيح من باب المشاكلة البديعية ' والامر سهل ـ س ره

(٥) في بعض النسخ: لا بالنسبة

فالظلم فيه ظاهر، إذلم يعلم أنّ التفاوت في الفطريات كثيراً مايكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم، والحكم في نفسه مما لايتفاوت. على أن الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي ممايجوزفيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة وخصوصيات المفهومات والعقود، لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزيّة، واستعداداتها الثانوية كسبيّة. فالسلائق العقلية في إدراك نظم الحقائق وتأليفها، وزانها وزان السلائق الحسية السمعية في وزن الألفاظ وتأليف الأصوات. وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في السمعيات، والتخالف كالتخالف. وكلّ من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال، لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كلّ جهة إلاّ بمنفصل. ومن استحلّ ترجيح الشيء بلامرجح، يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخيانة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية، وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة، في القرية الظالمة الهيولانية، والمدينة الفاسقة السفلية.

ظلمة وهمية

المستحلّون ترجيح أحدالمتساويين بلاسبب، تشعّبوا في القول:

فرقة قالت إنّ الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الأوقات، من دون مخصّص يتخصّص به ذلك الوقت.

وفرقة زعمت إنّ الله سبحانه خصّص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح، من غير أن يكون في طبائع الأفعال مايقتضي تلك الأحكام، وكذلك[1] الهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان من كلّ الوجوه والجائع

(١) التشبث بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب في جواز الترجيح بلامرجح انما وقع من الاشعرى . وأنت تعلم أن اثبات المطلوب بالامثلة الجزئية غيرمعقول كما اشاراليه قده ، اذلايمكن أن يحكم حكماً كلياً بمجرد عدم المرجح في هذه الامثلة الجزئية، الاأن يكون منظورهم المناقشة مع خصمهم، لا الاستدلال على الحكم الكلي بها، ثم ان الفاعل عندالاشعرى هوالله تعالى حيث يقول بالجبر، فالمرجح لابدأن يكون عندالله تعالى لفعله لاعندالعبد . وكذا على مذهب أهل الحق القائلين بالامر بين الامرين ، فمطالبة المرجح الذى في نظر العبد خاصة يناسب مذهب التفويض ، واليه أشار بقوله ان الله في خلق الكائنات الخ وبقوله قدرالله سبحانه وقضي، أى قدروقضى انه لو دخل الطريق الاخر*

المخيَّرين رغيفين متساويين كذلك يخصّص أحدهما بالاختيار من غير مرجح.

وفرقة تقول: مايختص من الأحكام والأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر، غير معلل بشيء، لأنه بأيّ شيء علل فسد.(١)

وفرقة تقول: الذوات متساوية بأسرها في الذاتية (٢) مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات.

فهذه متشبثاتهم في الجدال. ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة، وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا أنّ لله في خلق الكائنات أسباباً غائبة عن شعور أذهاننا، محجوبة عن أعين بصائرنا، وأنّ الجهل بالشيء لايستلزم نفيه، وفي كل من الأمثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفي الأولوية في رجحان أحد المتماثلين: من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع مرجّحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات، فإنما لهم الجهل بالأولوية لا نفي الأولوية، وأقلها الاتصالات الكوكبية، والأوضاع الفلكية، والهيئات الاستعدادية، فضلا عن الأسباب القصوى

☆افترسه سبع أو وقع في بئر أو غير ذلك، فاذهبه الله تعالى الى غير ذلك الطريق صونًا له. فمن فوض الفعل الينا لا نضائق أن نكون في بعض الافعال القريبة مسخرين وأن يجرى بعض أعمال الله تعالى أو الملك على أيدينا ـ س ره.

(١) لان نسبة الفاعل الى الكل على السواء، فلو علل به لم يكن كذلك، و الماهية ولازمها مشتركان، و الامور المنفصلة لاخصوصية لها مع أحدهما دون الاخر، والعوارض المفارقة المنفصلة تنقل الكلام اليها و يلزم التسلسل. والجواب الزام التسلسل التعاقبي فاختصاص بعض الاحوال بهذا وبعض آخر بذاك باعتبار عوارض سابقة في مادة هذا يعدها له و عوارض اخرى سابقة في مادة ذاك يعدها لخلافه، فان نقل الكلام الى العوارض في المادتين، نقول باعتبار عوارض اخرى في مادتيهما السابقتين، و هلم جرا ولايلزم القدم، للتجدد الجوهرى أو نقول المخصص هو المادة.

فان قيل: ما المخصص لهذه المادة بهذا ولتلك بذلك.

قلنا: المادة الخاصة جزء و الذاتي لايعلل كيف وبدونها لم يكن هذا هذا وذاك ذاك. و لايخفى ما في قوله المتماثلين اذ مع عدم العوارض لا اثنينية ـ س ره.

(٢) هذا غلط لان الذاتية ليست تمام ذاتها بل امر عام عرضي اعتباري من المعقولات الثانية ـ س ره.

التي بها قدّر الله سبحانه الأمور، وقضى من صور الأشياء السابقة في علمه [١] الأعلى على الوجه الأتم الأولى.

وأما الذي نسب إلى أنباذ قلس الحكيم وأنه قائل بالبخت والاتفاق، فالظاهر إنّ كلامه مرموز على ماهو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا أسرادهم الربوبية بالرموز والتجوزات.

وقد وجه كلامه بعض العلماء بأنه إنما انكر العلة الغائية [٢] في فعل واجب الوجود بالذات لاغير - إذ هو معترف بأنّ مالم يجب لم يوجد - بل قدسمى هو وغيره الأمور اللاحقة بالماهيات لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية. وحينئذ يصح أن يقال إنّ وجود العالم اتفاقي لا بمعنى أنه يصير موجوداً بنفسه، كلا، أو بفعله البارى جزافاً بل إنّ وجوده ليس لاحقاً به من ذاته بل هو من غيره.

ويقرب من هذا ماخطر ببالي في توجيه كلامه، وهو أنّ ماهيات الممكنات لمّا علمت من طريقتنا أنها في الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وإنما تعلق الجعل والإبداع في الحقيقة بوجود كلّ ماهية لا بنفس تلك الماهية، وكذا علته الغائية إنما تثبت لأنحاء الوجودات دون الماهيات، فماهية العالم إنما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات، بل وجوده يحتاج إليهما بالحقيقة، فعبّر الرجل عن هذا المعنى بأنّ العالم اتفاقي أي هو واقع بالعرض، نظير الجهات التي ضمت إلى المعلول الأول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه، إذلاريب [٣] لأحد أن الصادر عن الواجب بالذات

---

(١) يعني ان المعلومات من الاشياء توابع علمه تعالى من الصور الثابتات والعلم الذي هو عين الذات الاحدية تابع الصور الثابتة في أحكامها الذاتية بمعنى أنها موصوفة بالحقيقة بها و علمه الذي هو عينه تعالى مقدس عن هذا الاتصاف الا بالعرض كما ان هذه الصور العينية والاعيان الثابتة موصوفة بصفات الوجود والعلم وغيره من جهات الكمال بالعرض لا بالذات فصار العلم تابعاً بوجه ومتبوعاً بوجه فتبصر - ن ره.

(٢) أي غير ذاته - س ره.

(٣) بل يمكن أن يوجه ويقال ان وجود العالم بالاتفاق أي بالعرض لا بالذات والحقيقة. و اليه يرجع الامر كله، الاالى الله تصير الامور، كل شيء هالك الاوجهه، يا من هو يامن ليس هو الاهو، ألا كل شيء ماخلاالله باطل - ن ره

على رأيهم إحدى تلك الجهات كوجود المعلول، وغير ذلك كالماهية والإمكان والوجوب[1] بالغير إنما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي، وإلاّ لزم إما صدور الكثير عن الأمر الوحداني أو التركيب في الموجود الأول تعالى عن ذلك علواً كبيراً عظيماً.

وبالجملة القدماء لهم ألغاز ورموز، وأكثر من جاء بعدهم ردّ على ظواهر كلامهم ورموزهم إما بجهله أو غفلته عن مقاصدهم أو لفرط حبه لرئاسة الخلق في هذه الدار الفانية. وطائفة ممّن تأخر عنهم اغتروا بظاهر أقاويلهم واعتقدوها تقليداً لأجل اعتقادهم بالقائل، وصرّحوا القول بالاتفاق وضلّوا ضلالا بعيداً، ولم يعلموا أنّ المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف، وأنّ الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ، فإن الاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة.

عقود وانحلالات

انّ للقائلين بالاتفاق متمسكات:

الأول: إنّ[2] وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها إما حال وجود الأثر أو حال عدمه والأول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين.

والحل يكون بالفرق بين أخذ الأثر في زمان الحصول، وبين أخذه بشرط الحصول، فالحصول في الأول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الأول بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر مع أثره، فإنّ كلّ علة مؤثرة، فهي مع معلولها زماناً أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود. وكلّ علة مؤثرة فإنها تؤثر في معلولها في وقت الحصول، لكن من حيث هو هو، لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور

---

(١) هذا هو الوجود فكيف يكون الوجود صادراً بالذات لا الوجوب بالغير مع أنه قد سبق أن ما لزم من فرض وجوده التكرار فهو اعتباري كما نقله عن شيخ الاشراق قده و لم يسلم ذلك في الوجود و الوجوب، الا أن يراد به ههنا الوجوب الذي هو كيفية النسبة ـ س ره.

(٢) سيأتي في مباحث العلة و المعلول أن القول بالاتفاق ينافي اثبات الضرورة في الوجود ولا يتم الا بانكار الوجوب والامتناع اذ لو كان هناك رابطة ضرورية كان المربوط بها معلولا للمربوط اليها وبطل الاتفاق. فالتجاؤهم الى القياس و استدلالهم بمثل استحالة تحصيل الحاصل و استحالة اجتماع النقيضين غفلة عن ذلك ـ ط.

الأول، ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني. والحاصل إنّ تأثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير، وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل.

وبوجه آخر إن أريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والأثر، نختار [1] أنّ التأثير في حال وجود الأثر؛ وإن أريد المعية [2] الذاتية العقلية بينهما، نختار أنّ التأثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه. ولا يلزم شيء من المحذورين إذ تأثير العلة حال الوجود، في الماهية المعلول من حيث هي لا من حيث هي، موجودة أو معدومة، والماهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية، وأما الماهية الموجودة أو المعدومة فهي متأخرة عن مرتبة وجود العلة أو عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبر فيه [3].

وللجدليين مسلك آخر وعر، وهو أنّ تأثير العلة في حال حدوث الأثر [4] وهو غير حال الوجود وحال العدم. وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول [5] ومثّلوه بالصوت لأنه يوجد في الآن الثاني ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه.

(١) انما لم يتعرض لدفع المحذور اذ المفروض انه اريد بقوله في حال كذا المعية ولا محذور في المعية الوجودية بين المبدء وأثره - س ره.

(٢) يعني ان التأثير متكافيء رتبة مع الاثر وهذا باطل لان التأثير في الماهية من حيث هي، ولا مقارنة ولا مكافاة ذاتاً بينها وبين مبدء الاثر اذ لا شخصية لها ولا من شأنها المقارنة و أما من حيث وجودها أو عدمها فشأنها التأخر - س ره.

(٣) وجهه ان ليس المراد من قولنا تأثير العلة في الماهية من حيث هي أنها مجعولة بالذات بل لانها مجلاة للتأثير أو أنها الاثر باصطلاح آخر، كما ذكره في الشواهد الربوبية عند تقسيم الوجود الى الوجود الحق و المطلق و المقيد فانها كأثر القدم و أنها خيال الوجود - س ره.

(٤) لان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فهو نفس البعدية فكأن التأثير واقع في المفصل بين زماني الوجود والعدم لا في زمان الوجود ولا العدم وانما كان وعر أ لعدم جريانه في التأثير في المبدعات بل في مجموع العالم الطبيعي عندهم - س ره.

(٥) ويختارانه في حال العدم و يجيب بأنه لا جمع بين النقيضين لان التأثير في أول الحال و وجود الاثر في ثاني الحال. لكنه محض الغباوة وصرف الخطأ لانه حال المعد لا الفاعل - س ره.

الثـاني : إنّ التأثير إما في الماهية أوفي الوجود أوفي اتصافها به، والأول محال لأنّ مايتعلق بالغير يلزم عدمه من عدم الغير ، وسلب الماهية عن نفسه محال. والثاني يستلزم أن لايبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير . فإن ظنّ أنه لايلزم أن يكون الإنسان مثلامع كونه إنساناً يصير موصوفاً بأنه ليس بإنسان بل إنماينتفي الإنسان ولا يبقى، دفع بأنّ نفي الإنسان قضية [١] ولابد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون الفاني هوالثابت فيكون الشيء ثابتاًومنفياً، متقرراً وغيرمتقرر ، وكذا الكلام في الوجود إيراداً ودفعاً، والثالث غيرصحيح لكون الاتصاف أمراً ذهنياً اعتبارياً لايجوز أن يكون أول الصوادر بالذات ومع ذلك، ثبوته لكونه من النسب، بعد ثبوت الطرفين . على أنّ الاتصاف أيضاً ماهية فيعود السؤال بأنّ أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف [٢] بالاتصاف بالوجود ، وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الأمر إلى لانهاية .

ويزاح في المشهور بأنّ الجعل يتعلق بنفس الإنسان، ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتبارين مصداقهما نفس الماهية الصادرة عن الجاعل ، والإنسان وإن لم يكن إنساناً بتأثير الغير لكن نفس ماهية الإنسان بالغير . بمعنى أنّ مجرد ذاته البسيطة أثر العلة لاالحالة التركيبية بينهاوبينها أو بينهاوبين غيرها ، كقولنا الإنسان إنسان أوالإنسان موجود ، فالإنسان إنسان بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فإذا فرض الإنسان على الوجه البسيط وجب إنسانيّته بسبب الفرض وجوباً مترتباً على الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه ، لأنّ وجوب الشيء ينافي احتياجه إلى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل مافرض مجعولا ، أما قبل فرض الإنسان نفسه فيمكن أن يجعل المؤثر نفس الإنسان . ولك أن تقول يجب [٣] نفس الإنسان وأردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق

---

(١) نعم ولكن سالبة بسيطة في المعنى اونعبر بأنه لم يبق الانسان ـ س ره .

(٢) الصواب، أو اتصاف الاتصاف بالوجود ـ س ره .

(٣) أي بالمؤثر ـس ره .

في ميزان المعقولات . وكثيراً مّا يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ماليس بعلة علة ، فإنّ كون الإنسان واجباً من العلة لايوجب كونه واجباً في نفسه ، وكذا كونه مفتقراً إلى العلة لايستلزم كونه إياه مفتقراً إليها ، فكون نفس الإنسان من الغير لايدل على عدم كون الإنسان إنساناً عند ارتفاع الغير ، وإنما يدل عليه كون كون الإنسان إنساناً من الغير .

وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اخترناه إلاّ أنّ المتأخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس الماهية وسيرد عليك في هذا المقام ما يبلغ إليه قسطناس عالم المكاشفة ، ومعدن الأسرار . والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث أي كون تأثير المؤثر في موصوفية الماهية بالوجود . فقد وجّهوا كلامهم بأنّ مقصودهم أنّ أثر الجاعل أمر [١] مجمل يحلله العقل إلى موصوف وصفة و اتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة ، فأثر الجاعل في الإنسان مثلا هو مصداق قولنا الإنسان موجود ، وليس أثره بالذات ماهية الإنسان وحدها ولا وجوده وحده بل الأمر التركيبي المعبر عنه باتصاف الماهية بالوجود . والاتصاف بالوجود وإن كان أمراً عقلياً لكنّه من الاعتبارات المطابقة للواقع ، فيجب ارتباطه إلى سبب وراء اعتبار العقل إياه هو نفس سبب الماهية .

و قد ظهر مما ذكرناه أن التقسيم المذكور منفسخ [٢] الضبط لأنّ الموصوفية المترتبة على تأثير الفاعل يمكن أن يؤخذ على أنها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة لملاحظة الطرفين ، والمعاني الارتباطية من حيث أنها ارتباطية لايمكن أن يتعلق بها التفات الذهن إليها واستقلالها في التصور كما أشرنا إليه ، وأما إذا استؤنف الالتفات بأن انفسخت عما هي عليها من كونها آلة الارتباط ، وصارت أمراً معقولا في نفسه مباين

(١) أي بسيط نظير الاجمال في علم الله تعالى فأرادوا هذا المعنون البسيط من الاتصاف اشارة الى الزوجية التحليلية - س ره .

(٢) لمكان الاتصاف الغير المستقل الذي هو الغير الملحوظ بالذات و لم يتفطنوا به كما ينادي به قولهم ان الاتصاف أيضاً ماهية مع أنه ليس بماهية حقيقة انما هو اتصاف الماهية بالوجود لاغير كما يقال حدوث الشيء انما هو حدوث الشيء و ليس بشيء حادث - س ره .

الذات للطرفين ، فكانت كسائر الماهيات في أن تعلقها بالجاعل بماذا ، وتأثير الجاعل فيها بحسب أية حيثية تكون من الأمور المحتملة المذكورة ؟

فصل « ١٤ »

في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب

ربما (١) يتشكك فيقال: إن رجحان عدم الممكن على وجوده لوكان لسبب

(١) حقيقة الاشكال ان القول باصالة الوجود يوجب بطلان جميع القضايا التى لاهي ذات مطابق في الوجود الخارجي و لاهي من القضايا الذهنية التي تطابق الاذهان بماهي أذهان. و ذلك كقولنا عدم المعلول معلول لعدم العلة ، فانها قضية حقة ثابتة و ان لم يعقل في ذهن من الاذهان ، و ليست مما يطابق الخارج اذالعدم باطل لا خارج له . و محصل جوابهم ان المطابق لهذه القضية و أمثالها من القضايا الحقة هو نفس الامر دون الخارج و الذهن . و قد ذكروا ان نفس الامر أعم مطلقا من الخارج ، و أعم من وجه من الذهن . و ذكروا في تفسير نفس الامر ان المراد به نفس الشيء فقولنا الشيء حكمه كذا في نفس الامر نعني به ان الشيء في نفسه حكمه كذا، واللفظ من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر .

وفيه ان المراد بنفس الشيء ان كان وجوده الاصيل عاد المحذور رأسا وان كان ماهيته القابلة لوجوده عاد المحذور أيضا لبطلان ما سوى الوجود .

وذكر آخرون ان المراد بالامر عالم الامر و هو عقل كلي مجرد فيه صور جميع القضايا الحقة .

وفيه ان هذه الصور المفروضة فيه ان كانت علوما حضورية كانت عين الوجودات الخارجية ، ومن المعلوم انه لاينطبق عليها أمثال قولنا : عدم المعلول معلول لعدم العلة فالاشكال على حاله ، و ان كانت علوما حصولية لم تكن الى فرضها حاجة مع وجود الصور في اذهاننا علوما حصولية، والاشكال مع ذلك على حاله. و الذي ينبغي أن يقال ان الاصيل في الواقع هو الوجود الحقيقي و هو الموجود، و له كل حكم حقيقي ، و الماهيات لما كانت ظهورات الوجود لاذهاننا العاقلة توسع العقل توسعا اضطراريا الى حمل الوجود على الماهية ، ثم التصديق بلحوق أحكامها بها، و صار بذلك مفهوم الوجود و الثبوت أعم محمولا على حقيقة الوجود وعلى الماهية، ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا لحمل مطلق الثبوت و التحقق على كل مفهوم اعتباري اضطر الى اعتباره العقل كالعدم و الوحدة والفعل والقوة ونحوها ، والتصديق بما يضطر الى تصديقه من احكامها . و الظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بالمعنى الاخير، هو الذي نسميه بنفس الامر، وللكلام بقايا ستمر بك في مباحث الوجود الذهني و غيرها انشاء الله تعالى ـ ط .

لكان في العدم تأثير ، لكنّ العدم بطلان صرف يمتنع استناده إلى الشيء . ثم قولكم عدم الممكن يستند إلى عدم علة وجوده ، يستدعي التمايز بين الأعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول ، فحيث لا تمايز ولا أولوية فلا عليّة ولا معلولية.

فيزاح بأنّ عدم الممكن ليس نفياً محضاً بمعنى أنّ العقل يتصور ماهية الممكن، ويضاف إليها معنى الوجود والعدم ، ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصّل واللاتحصّل سواء أكانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج ، فيحكم بأنها في انضمام كلّ من المعنيين إليها تحتاج إلى أمر آخر ، وكما أنّ معنى تأثير العلة في وجود ماهية مّا، ليس أن تودع في الماهية شيئاً تكون هي حاملة له في الحقيقة أو متصفة به في الواقع بل بأن يبدع أمراً هو المسمى بالوجود ، ثم هو بنفسه ذو ماهية من غير تأثير ، والماهية منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه مادام الوجود على ما علمت من مسلكنا ، فكذلك معنى تأثيرها في عدم الماهية ليس إلاّ أن لا تبدع أمراً يتحد بالماهية نوعاً من الاتحاد أي بالعرض . نعم للعقل أن يتصور ماهية الممكن ويضيف إليها شيئاً من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة أو عدمها من جهة علمه بالأسباب المسمى بالبرهان اللمّي، أو بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده أو عدمها الدالّ على عدمه كما في البرهان المسمّى بالإنّ . فعلم أنّ مرجحّ العدم كمرجحّ الوجود ليس إلاّ ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم، إلاّ أنّ مرجحّ طرف الوجود يجب أن يكون بنفسه أمراً متقرراً حاصلاً بدون الفرض والاعتبار. وأما مرجح البطلان والعدم فلا يكون إلاّ معقولاً مجرداً من غير تقرر له خارجاً عن الملاحظة العقلية ، فعدم العلة وإن كان نفياً محضاً في ظرف العدم إلاّ أنّ له حظاً من الثبوت بحسب ملاحظة العقل، وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهناً وخارجاً، كلّ واحد منهما بوجه غير الآخر، فإنّ استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج، هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلاً حتى عن هذا الوجه السلبي ، وأما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم

به عليه ، وفي تصور عدم المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه . وبالجملة الامتياز بين الأعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحاً لآخر ، إنما الممتنع الامتياز بين الأعدام بما هي أعدام وذلك لم يلزم هاهنا .

خلاصة اجمالية إنّ للماهيات الإمكانية والأعيان المتقررة حالات عقلية ، واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع ، مستندة في لحاظ العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون في الخارج بإزائها شيء ، وليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود . ثم العقل يتصور الماهية متحدة به ويجد الماهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ، ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى العدولي أيضاً ، فيحكم بحاجتها في شيء من الأمرين إلى مرجح غير ذاتها موجب لها ، فعلم من ذلك أنّ الشيء ، أي الماهية، [1] امكنت ، فاحتاجت ، فاوجبت ، فوجبت ، فاوجدت ، فوجدت . و هذا لا ينافي كون الوجود أول الصوادر وأصلها لأنّ الموضوع في هذا الحكم الوجود ، وفيما ذكر المنظور إليه حال الماهية بقياسها إلى وجودها وإلى جاعل وجودها . وهذا كما يقال إنّ الشيء كثيراً مّا يتأخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه ، وكما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد إثبات الحركة ، ووجود المحرّك الغير المتحرك اللاتناهي القوة والقدرة بعد إثبات الحركة الدروية ، وذلك لأنّ حال الجسم في نفس ماهيته المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدء محرّك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدماً على جميع الأشياء . فلا تناقض أيضاً بين كون الوجود متقدماً في نفسه على الماهية وحالاتها ، متأخراً عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به .

تبصرة تذكرية قد لوّحنا إليك و سنوضح لك بيانه أنّ المفهوم الكلي [2] ذاتياً كان أو عرضياً ، ليس أثر الجاعل القيوم الموجود بالذات،

---

(١) بل قررت في اعتبار العقل، فامكنت . ـ س ره .
(٢) أي الكلي الطبيعي الذي هو عبارة اخرى للماهية ـ س ره .

فاحكم بأنّ المنسوب بالذات إلى العلة ليس إلاّ نفس الوجود بذاته ، سواءاً كان متصفاً بالحدوث أو بالبقاء ، بل الوجود الباقي أشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين . وأنت إذا حللت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق ووجود ، علمت أنّ العدم ليس مستنداً بالذات إلى علة موجودة ، وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك الوجود ، فلم يبق [1] للتعلق بالغير إلاّ نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه ، فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود . ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتض من غيره أو اقتضاء من ذاته ، كما أنّ الجسم في وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا [2] ، وكما أنّ حاجة الماهيات إلى علة وجوداتها من حيث أنها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ؛ والمستفاد لها من العلة وصف الوجود ، وأما وصف كونها متساوية النسبة أو كون وجودها بعد البطلان سواءاً كان بالذات أو بالزمان فأمر ضروري غير مفتقر إلى العلة . فكذلك حاجة الوجود إلى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجوداً ضعيفاً تعلقياً ظلياً ، والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفاً بالحدوث أو القدم . [3]

ويلائم هذا ما وجد في كلام بعض متأخري العلماء : أنّ الذات المستفاد من

---

(١) يعني ان حاجة الوجود الى الجاعل ذاتية له كما صرح به في قوله فكذلك حاجة الوجود الخ وقوله فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابداً الخ والذاتي لا يعلل . فقولهم علة الحاجة هي الامكان انما هو في الماهيات ، والعلة هنا واسطة في الاثبات والحاجة انما هي بالعرض . وقد أشار الى حاجتها بالعرض بقوله وكما ان حاجة الماهيات الخ وان اريد الحاجة بالذات التي في الوجودات فالمراد بالامكان هو الامكان بمعنى الفقر ، ومرجع الكلام حينئذ الى الذاتية الغير المعللة كما قلناه ـ س ره .

(٢) أي في الجملة والتعينات حسب التعينات فافهم ـ ن ره .

(٣) مراده من القدم بنحو من التبعية والانجرار و بنوع من الاعتبار ، لا بالذات والاستقلال جل الواجب جل اسمه عن الشريك . والامر الذي يتصف بهذا النحو من القدم هو الامر الامري لا الخلقي ، وله تعالى صفات حقيقية كمالية هي عين مرتبة كنه ذاته تعالى ، وصفات اضافية غير كمالية زائدة على مرتبة كنه ذاته تعالى متأخرة عنها ، وهذه الزيادة لا تنافي عينية الصفات مطلقاً في حقه تعالى . كمال الاخلاص نفي الصفات الزائدة عنه تعالى مطلقا اضافية كانت أم حقيقية . فاعتبر حق الاعتبار فان المقام غامض جداً وقل من يدرك حق الادراك ويصل الى ما اشرناه ـ ن ره .

الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها، كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته؛ فالذات التي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير، وفاقتها إلى الغير مقوم لها فلا يسوغ أن يستمر الذات المفتقرة ذاتاً مستغنية، كما لا يجوز أن يتسرمد المستغني عن جميع الأشياء مفتقراً، وإلا فقد انقلب الحقائق عما هي عليه، وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة ماهيته. فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل، وارتباطه إلى الفاعل مقوم له، أي [١] لا يتصور بدونه وإلا لم يكن الوجود هذا الوجود، كما أن الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك، فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود، فالافتقار الوجود التعلقي ثابت أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً، فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى أن كونه بعد العدم أثر الفاعل أو كونه بعد كون سابق أثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما مر، إنما المجعول وأثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التي من جملتها [٢] كونه غير أزلي، فليس للحق إلا إفاضة نور الوجود على الأشياء وإدامتها وحفظها، وإبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته، وأما النقائص والقصورات فهي لها من ذاتها. مثال ذلك على وجه بعيد [٣] فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة بلا منع وبخل، فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها. فالذات الأحدية لا تزال تضيء هياكل الممكنات، ويخرجها من ظلمة ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنه تعالى يمسك عنها إفاضة الوجود لحظة لعادت إلى ظلمة ذاتها الأزلية، فسبحان القوي القدير الحكيم الذي لا يمسك السموات

---

(١) فان نفس الارتباط لا شيء له الارتباط، فامتناع من باب امتناع انفكاك الشيء عن نفسه فافهم - ن ره.

(٢) اشارة الى ما أشرنا اليه في شرح ماسبق منه قده من اثبات القدم لبعض أنحاء الوجودات الامكانية وهي الامرية حيث نفى ما اثبت فافهم - ن ره.

(٣) وجه البعد أن ليس فيما نحن فيه شيء ثابت كالاجسام ويتجلى له الحق كتجلي الشمس لها، فالاشياء مظاهر نوره ومجالي جماله وجلاله من دون أن يتصور شيء متقرر قبل التجلي بل شيء غير مراتب التجليات وتعيناتها - ن ره.

والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده. وما أشدّ سخافة وهم من يرى أنّ حاجة العالم إلى قيّوم السموات والأرض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء، حتى صرّح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلاً وعناداً: إنّ الباري وجاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعده[1] لتحقق الحدوث بإحداثه. وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد. على أنّ كلّ علة ذاتية[2] فهي مع معلولها وجوداً ودواماً كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول.

ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفائضة من جوهرها أعني صورتها على ما حولها من الأجسام للتسخين، وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الأجسام المجاورة له، والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما أنّ الحرارة للنار كذلك، وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الأجرام الكوكبية والعنصرية لأنّ النور جوهري للشمس، والفعل الذاتي لا يتبدل. وكذلك يفيض الحياة من النفس على البدن إذ الحياة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها، فلا يزال ينشاء منها الحياة على البدن الذي هو جسم ميّت في ذاته حيّ بالنفس مادام صلوحه لإفاضة الحياة عليه من النفس باقياً، [3] فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلت و لخراب البدن ارتحلت، وكذلك نسبة كلّ علة ذاتية مع معلولها. ويجيء أنّ نسبة الإيجاد إلى المؤلف[4] والمركّب كالبنّاء

(١) اعلم أن من المعلولات ما يكون علة حدوثه غير علة بقائه كالبناء، فان علة حدوثه البناء وعلة بقائه يبس العنصر. ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة بقائه كالقالب المشكل للماء. والعالم بالنسبة الى الواجب تعالى من قبيل الثاني لكونه واجب الوجود بالذات، وواجب الوجود من جميع الجهات، لا من قبيل الاول فمن تفوه بأنه لوجاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاحث التراب في فيه ـ سره.

(٢) احتراز عن العلل الاعداديه فان عليتها بضرب من التوسع، وهو العلية الاتفاقية والبختية فليست بعلية حقيقية فتدبر ـ ن ره.

(٣) هذا يتصور على وجهين: وجه هو حصول الاستغناء للنفس عن البدن و عن استعماله حسب استكماله، وحينئذ يحل الاجل، وهو الاجل الطبيعي. ووجه هو فساد صلوحه لتعلق النفس قبل ان يتم استكمالها، وهذا يتطرق من الاسباب الاتفاقية الخارجية، وحينئذ يحل الموت وهو الاجل الاخترامي ـ ن ره.

(٤) ما يصدر عن المؤلف بالذات هو انبعاث نفسه الى بحث طبعه على الحركة =

البيت ، والخيّاط لثوب ، مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض ، وأخذ ما ليس بعلة علة . والباري أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والإبداع ، وإنشاء الوجود والكون . وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود . والمثل في الأمرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فإنّ أحدهما يشبه الايجاد والآخر يشبه التركيب ، فلأجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثاني ، فإنه إذا سكت المتكلم بطل الكلام ، واذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب. فوجود العالم عن الباري جلّ مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والإنيّات الروحية والجسمية[1] كلّها كلمات الله التي لا تنفد، ولو كان بحر الهيولى العنصرية مداداً لكلمات ربه الوجودية لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربه ولو جئنا بمثله مدداً من أبحر الهيوليات الفلكية[2]، تثنية لقوله تعالى: «ولو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إنّ الله عزيز حكيم »

فصل « ١٥ »

في أن الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد

لما تيقن أنّ كلّ ممكن ما لم يترجّح وجوده بغيره لم يوجد ، وما لم يترجّح عدمه كذلك لم ينعدم ، فلابد له في رجحان كلّ من الطرفين من سبب خارج عن نفسه. فالآن نقول إنّ ذلك السبب المرجّح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حدّ الوجوب لم يكن

✡التي هي عين تحريكه للاعضاء ، واما خصوص اقتران اجزاء المركب كالابنة والحجر وغيرهما واختلاطهما بهيأة خاصة فهو يحصل من قوى المولف بالعرض لا بالذات وهذا النحو من التأثير بالعرض يسمى بالبخت والاتفاق ـ ن ره .

(١) أى من حيث أنه نوع ـ ن ره .

(٢) كما ترى ان بحر الهيولى نفد اذ لا هيولى مجردة ، ولم تنفد كلمات الله الوجودية، اذ لا ينقطع فيضه ولا يمسك رحمته ولا يجوز عليه الصمت وكذا الكلام في سبعة ابحر ـ س ره ـ .

السبب المرجّح مرجّحاً، فالأولوية الخارجة الغير الواصلة إلى حدّ الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه أكثر المتكلمين ، فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقق وجوده أليس إذا لم يصل إلى حدّ الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه ، فلا يتعين بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر ، فيعود طلب المخصّص والمرجّح جذعاً. والأولوية [1] مستوية [2] النسبة إلى الجانبين ، فيحتاج المعلول رأساً إلى ضم

(١) فان نسبة المرجح المفروض على الاستواء حينئذ، فصارت الاولوية استواء النسبة بالحقيقة ، فتدبر ـ ن ره .

(٢) ان قلت مع فرض أولوية الوجود كيف يمكن دعوى الاستواء . قلت كما ان المرجح الموجب كان مستوى النسبة الى الجانبين مالم يبلغ الترجيح الى حد لم يبق الا جانب واحد ، فكذلك المرجح الجاعل للوجود أولى لا واجبا اذ لم يسد ذلك الجاعل جميع انحاء عدم المعلول حتى لا يبقى الجانبان ، ولم يتحقق الاستواء . فالاولوية تقوم مقام ذات الفاعل مع قطع النظر عن المرجح الثاني الموجب للوجود أو العدم . وقول الخصم لا استواء إذ قد تعلق الاولوية بالوجود مغالطة من باب اشتباه ما في الذهن بما في الخارج اذ الوجود لم يحصل بعد في الخارج حتى يتعلق به الاولوية فالوجود بالاولوية كالوجود بالتساوي بلا فرق . وكما انه لا امكان في حال العدم ، ولا في حال الوجود الخارجي أو الذهني أو الحالي أو الاستقبالي كما مر الا باعتبار المرتبة كذلك لا اولوية أصلا .

تقرير آخر: لو لم يكن الاولوية مستوية بل متعلقة بأحد الطرفين جاء لزوم التعلق ووجوبه والفرض انه لا وجوب، و ايضا الاولوية ماهية من الماهيات فهي أيضاً مستوية النسبة الى الوقوع واللاوقوع فوقوعها ولا وقوعها جائز .

قال المحقق الشريف: وقد يمنع الاحتياج الى مرجح بانه لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجة ، وليس هذا بممتنع بديهة، انما الممتنع بديهة وقوع أحد المتساويين أو المرجوح .

أقول قد ظهر جوابه بما ذكرناه، على أن الوقوع مع فرض الاولوية مناف لها وأي فرق بينه وبين ما اذا وقع بالايجاب اذ لم يكن حاله على تقدير الايجاب الا هذه الحال، والوجوب في الظرف الوجود ومن الاعتبارات السابقة عليه، وفي الخارج عينه ، فاذا علمنا بوجود ممكن كشف ذلك الوجود عن وجوبه وايجاب العلة اياه .

ان قلت هذا هكذا عندكم، وعند القائل بالاولوية حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الاولوية وليست كاشفة عن حيثية الوجوب .

قلنا انا لا نعني بالوجوب إلا ما يكون منشاء لانتزاع الموجودية ، فان سميتم هذا أولوية فلا تنازع معكم في التسمية فان شئتم سموا ذلك امكانا . وكيف يكون حيثية الوجود وهو حيثية تأبى عن العدم كاشفة عن حيثية الاولوية وهي حيثية لا تأبى عن العدم؟ ✿

شيء آخر ثالث مع العلة والأولوية . ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين، فلم يقف الحاجة إلى المرجّح لأحدهما . وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى مرجحات وأولويات غير متناهية . ولا يكون مع ذلك قد حصل تعيّن أحد الطرفين ، إذ كلّ مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الأولوية المتحققة فيها الغير الموجبة إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سبباً مرجحاً. فاستواء نسبة هذه الأولوية إلى طرفي الفعلية واللا فعلية مع تحقق تلك الأسباب الغير المتناهية باق على شأنه، من دون أن يفيد تعيّناً لأحد الطرفين ، فلا يكون ما فرض سبباً مرجحاً سبباً مرجحاً . فقد ظهر أنّ المفروض مستحيل من غير أن نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات، لأنهما لم يحن حينه بعد بل من جهة أنّ ما فرضناه علة مخصصة لم يكن إياها فكان الشيء غير نفسه وهو محال .

وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الإمكانات ، والفعلية الذاتية مبدء انبثاث شعب القوى وأعدام الملكات ، فلهذا قيل إنّ وجوب الشيء قبل إمكانه ، وفعليته قبل قوته، وصورته سابقة على مادته ، وخيره مستول على شره، بل وجوده قاهر على عدمه ، ورحمة الله سابقة على غضبه ، كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل .

وبالجملة فقد صحّ إذن أنّ كلّ ماهية ممكنة أو كلّ وجود إمكاني، لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته ، فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً، فكلّ علة واجبة العلية وكلّ معلول واجب المعلولية. والعلة الأولى

☆ وإن كان العدم مرجوحاً بخلاف حيثيتي الوجود والوجوب . وبالجملة تجويز وقوع وجود الممكن بالاولوية الغير البالغة الى حد الوجوب الناشئة من الغير مثل أن يقال يتم الكون على السطح مثلا بمجرد تصور الفاعل اياه والتصديق به والارادة له ، ونصب السلم وطي درجات السلم الا الدرجة الاخيرة، وبالجملة يقال بوقوع المعلول بلا تحقق الجزء الاخير من العلة التامة . ومعلوم ان تحقق أكثرية الشرائط والعلل الناقصة لا يصادم استواء الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الكون على السطح ، لان تلك الاكثرية مأخوذة في طرف العقل فكذا تحقق المرجح الاولوي الغير الموجب ولو كانت غير متناهية لا ينافي تساوي ايقاع الوجود ولا ايقاعه بالنسبة الى الفاعل بعد، لان تلك الاولويات مأخوذة في طرف الممكن فوقوع الوجود بدل لا وقوعه من الفاعل ترجيح بلا مرجح ، وانما بسطنا الكلام لكون المقام مزلّ الاشتباه فلا تخبط - س ره .

كما هو واجب للوجوب كذلك واجب العلية ، فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجباً بذاته هو كونه مبدأ لما سواه كما ستبين إن شاء الله العزيز.

فصل « ١٦ »

في أن كل ممكن محفوف بالوجوبين و بالامتناعين

إنّ ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن، الناشي من قبل المرجّح التام لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه، وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه. ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية بأحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيّثي ، فإنّ كلّ صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها ، و هذا هو الوجوب اللاحق المسمّى بالضرورة بحسب المحمول ، وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ماهو نقيض المحمول ، فكلّ ممكن سواء أكان موجوداً أو معدوماً لنفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان و الامتناعان بحسب ملاحظة العقل ، ولا يمكن الخلوّ عنهما بحسب نفس الأمر أصلا ، لا باعتبار الوجود ، ولا باعتبار العدم ، وإن كانت ماهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف، خالية عن الجميع أما عدم الخلوّ عن الوجوب السابق وجوداً وعدماً وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مر. وأما الوجوب والامتناع اللاحقان فلأنّ الوجود محمولا كان أو رابطة ينافي عدمه، والعدم، الوجود المقابل له ، فإمكان العدم في زمان الوجود ومعه ، يساوق جواز الاقتران بين النقيضين ،فيلزم استحالة ذلك الإمكان ، واستحالته يقتضي استحالة العدم، المسارقة لوجوب مقابله الذي هو الوجود ، وكذلك حكم إمكان وجود الشيء حين عدمه، فقد ثبتما ادعيناه .

ومما يجب أن يعلم أنه كما أنّ الوجوب السابق للممكن، بالغير، فكذلك وجوبه اللاحق أيضاً ، وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعاً بالغير إذا أريد من

الممكن ماهيته . وأما إذا أريد وجوده فالأخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له . أما بيان الأول فلأن الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور إنما هي الماهية بشرط الوجود على أن يكون الوجود خارجاً عنها، لامجموع الماهية ومفهوم الوجود فالماهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق، وضرورة وجودها بحسب الواقع لاتنفك عن إمكانه لها بحسب نفسها . وأما بيان الثاني فلأن (١) صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه، حيث أنها ضرورية ذاتية مادامت الذات متحققة، وليست نسبة الشيء إلى نفسه بالإمكان بل بالوجوب، نعم لوجرد الوجودات الخاصة الإمكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات أصلا، بخلاف الماهيات فإنها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود . فكل عقد اتحادي أو ارتباطي لايخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول، سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الأزلية كقولنا الله موجود قادر، أو بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات، أو الوصفية المقيدة بالوصف داخلا أو خارجاً، أو بالإمكان الذاتي . وبالجملة إذا وقع أحد طرفي الوجود والعدم لماهية وقتا ما، فإن نسب طرفه الآخر إلى الماهية من حيث هي كان ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت ألبتة، وإن قيس إلى نفس ذلك الطرف أو إلى الماهية من حيث تلبسها به كان ممتنعاً عليها لابحسب ذات تلك الماهية بل بحسب قيدها أو تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الآخر، فالامتناع امتناع بالغير على أحد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما .

وهم وتنبيه ربما توهم متوهم أن ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعاً ذاتياً ، نظراً إلى المجموع ؛ لكون اجتماع

(١) عد مفهوم الموجود بالنسبة الى مصداق الوجود ذاتياً لايخلو عن مسامحة ما ولذلك ألحق به قوله حيث انها ضرورية ذاتية ، وقد تقدم بيان ان الوجود ليس نوعاً ولا جنساً ولا فصلا ولا كلياً ولا جزئياً تحقيقة الامر ان مفهوم الوجود مفهوم اعتباري انتزاعي من العناوين الذهنية التي لاتحقق لها في الخارج من الذهن ، الا لكان الوجود الذي حيثية ذاته عين الخارجية جائز التحقق في الذهن كالخارج ، فكانت حيثية ذاته غير حيثية الذهن والخارج، فكانت ماهية متساوية النسبة الى الوجود والعدم. هذا خلف ـ ط.

النقيضين محالا لذاته ، فيكون ما بإزائه (١) وجوباً ذاتياً لا بالغير، فيلزم كون الممكن المركب واجباً بالذات. فيجب عليه أن يتنبه مما كررنا الإشارة إليه أنّ الضرورة هاهنا ليست مطلقة أزلية بل ضرورة بشرط الذات، فكما أنّ الإنسان إنسان بالضرورة مادام كونه إنساناً فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضرورة مادام كونه موجوداً، فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لأنّ الوجودات الإمكانية واتصاف الممكنات بها إنما يكون بعد تأثير الفاعل إياها . ومن هاهنا وضح أنّ وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين إنما هو بالغير لا بالذات ، وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير، لأنّ المجموع في مرتبة أحد الجزئين ليس واجباً ولا ممتنعاً بل مادام كونه مجموعاً .

وما أسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في الماهية المأخوذة مع الوجود أنّ هذا المجموع أمر اعتباري ، لكون الوجود عنده اعتبارياً فمجموع الذات مع القيد لا يكون إلاّ من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب .

وذهل عن أنّ أحداً لا يروم أنّ نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما يحكى عنه ويطابقه، له الوجوب اللاحق ؛ بل مادام إلاّ أنّ مطابق هذا المفهوم في نفس الأمر وهو الذات المأخوذة من حيث كونها موجودة، له الوجود والوجوب؛ أعني (٢) ما إذا عبّر عنه العقل حيث الماهية بالوجوب سواءاً كان للوجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور أم لا .

ولبعض الأماجد الكرام مسلك آخر في هذا المقام . تلخيصه : إنه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب، أن يجب للذات اللابطلان حين الوجود ، وهو أعم من الوجود حين الوجود ومن العدم رأساً في الآزال والآباد، فلم يلزم من ضرورة هذا الأعم ضرورة هذا الأخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الأزمنة والأوقات ،فإذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير، ويمكن انسلابه

---

(١) حاصله ان جواز العدم في حال الوجود مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال بالذات والمستلزم للمحال بالذات محال بالذات. فالوجود واجب بالذات ـ س ره .

(٢) وهو عند هذا القائل حيثية انتساب نفس الماهية الى الجاعل ـ س ره .

في نفسه وبحسب ذات الممكن.

وأنت تعلم أنّ هذا الكلام على تقدير تمامه إنما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم، وأما إذا قيل إنّ الماهية المحيّثة بالوجود يجب لها الوجود وجوب[1] الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا، فإنّ الممكن الموجود سواء أكان حيثيته الوجود له بحسب التقييد والجزئية أو بحسب التعليل والشرطية، لابدّ له من الوجود لايتصور انفكاكه عنه؛ وكلّ ما كان كذلك كانت ضرورية ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادراً عن الجاعل، يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادراً عنه؛ و لهذا لايتصور انفكاك العالم من حيث أنه صنع البارى عن الباري؛ فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له. ولهذا ورد أنّ الله تعالى قال مخاطباً لموسى بن عمران ياموسى «أنا بدّك اللازم» فالمصير إلى ماحققناه.

وبعض من تصدى لخصومة أهل الحق بالمعارضة والجدال، والتشبه بأهل الحال بمجرد القيل والقال، كمن تصدى لمقابلة الأبطال ومقاتلة الرجال، بمجرد حمل الأثقال والآت القتال، قال في تأليف سماه تهافت الفلاسفة: إنّ قياس الطرف الآخر إلى الممكن له اعتبارات:

أحدها أن يقاس إلى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها، وبهذا الاعتبار يكون ممكناً لها في ذلك الوقت بل في جميع الأوقات.

وثانيها أن يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع، على أن يكون قيداً

(١) هذا اذا كانت الحيثية التقييدية داخلة في الموضوع بما هو موضوع، ووجوب العلة للمعلول انما هو اذا كانت الحيثية تعليلية، ولا يخفى انه رد على جواب السيد بتغير الشبهة. وانما قال على تقدير تمامه لانه غير تام من جهة ان بناء الامتناع وغيره على مقايسة المفهوم الى مطلق الوجود ومطلق العدم، فالحركة مثلا ممكنة لقبولها مطلق الوجود لاالوجود القارمثلا، والممتنع ممتنع لوجوب مطلق العدم له لاالعدم الخاص فالعدم حين الوجود خاص وأيضاً حين الوجود في كلامه جعله قيد المحمول الذى هو العدم والبطلان وهو قيد الموضوع لانه معنى الماهية الموجودة فقييد العدم به تكرار فالماهية الموجودة في حين الوجود ممتنع العدم فنقيضه وهو الوجود واجب ـ س ره.

لاجزءاً ، وحينئذٍ إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر ، يكون ممكناً لها دائماً و ممتنعاً لها بالغير في ذلك الوقت . وإن اعتبر ثبوته لها لامن حيث هي بل من حيث تقيدها بذلك الطرف ، فقد يكون الطرف الآخر ممكناً بالذات [1] بل واقعاً ، وقد يكون ممتنعاً بالذات . مثلا إذا اعتبر الممكن الموجود من حيث أنه موجود ، فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ، ولايلزم من هذا اجتماع النقيضين ، لأن [2] الموصوف بأحدهما الذات من حيث هي ، وبالآخر الذات من حيث التقييد ، وإذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات .

وثالثها أن يقاس إليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءاً لما ثبت له الطرف الآخر ، ويتأتى فيه أيضاً التقسيمان المذكوران في الثاني ، ولزوم توهم اجتماع النقيضين هنا أبعد [3] . فقد حصل من ذلك أن ماوقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه في الاعتبارين الأولين ممكن بالذات ، وفي الأخيرين ممتنع بالذات انتهى ماذكر .

وفساده يظهر بالتدبر فيما أسلفنا بيانه من أن الكلام ليس في امتناع أحد الطرفين بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب مايعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع ، كما ينادي إليه كلام هذا القائل ؛ بل المنظور إليه في الطرف الآخر نحو وقوعه في نفس الأمر فإن الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواءاً أخذت على الوجه الثاني أو على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع . وظاهر أن موضوع أحد الطرفين هو بعينه مايقاس إليه الطرف الآخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتياً ، وليس المراد من

---

(١) وذلك اذا كان الطرف الاخر هو العدم ، وقد يكون ممتنعاً وذلك اذا كان الطرف الاخر هو الوجود كما يصرح به ـ س ره .

(٢) لانها القابلة للوجود ، وقيامه الماهية ، من حيث هي ؛ و بالاخر وهو العدم ، الذات من حيث التقيد بالوجود اذلاوجود لها حينئذ لان الوجود اعتباري ، وهذا هو المناسب لمذاق الامام وينادي به قول المصنف فيما يأتي كما ينادي الخ ـ س ره .

(٣) وجه الابعدية هو كون ما به الاختلاف في الاول تقييداً وما به الاختلاف هاهنا هو نفس القيد . وظاهر ان الاختلاف بالتقييد أضعف من الاختلاف بالقيد وان كان كلا منهما قيداً فافهم ـ ن ره .

التحيث بأحد الطرفين في الاعتبار الثاني أن يؤخذ مفهوم التحيث ويضم إلى أصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري وحكم بوجوب عدمه . وقيل يتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة بأحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقاً لمايعبر عنه ويحكي عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ، ولا شبهة في أن الذات المأخوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات ، ولاشبهة أيضاً أن ليس في تلك الذات المحكي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع إلا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين؛ فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر، ومن امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله. على أن ماتمحل هذا القائل لايجري [١] في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء ، وهو بعينه ذات موجودة كما قررناه ، وبمجرد نفسه ينحل إلى موضوع وصفة هي أحد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ، ويمتنع له لذاته قولنا لاثابت. فلا محيص إلا فيما أسسناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع ، والمحذور منهما غير لازم ، وهو الوجوب المطلق الأزلي

ذيل

كل ممكن [٢] لحقه الوجود والوجوب [٣] لغيره في وقت من الأوقات فإنه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع

---

(١) هذا جواب برهاني و ليس جدليا الزاميا حتى يقال أنه ليس قائلا باصالة الوجود - س ره

(٢) هذه قاعدة نفعها عظيمة. بيانها انه اذا لحق الوجود بالممكن في وقت فلايمكن ارتفاعه لافي ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق ولا في غير ذلك الوقت اذلم يتم فيه حتى يمكن ارتفاعه ، ولا عن الواقع مطلقا اذ الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع افرادها . وهذا ما قيل ان الاشياء بالنسبة الى المبادي العالية واجبات ثابتات فضلا عن مبدء المبادي ، فكل في حده حاضر لديه ولا دثور ولازوال بالنسبة اليه . و من اسمائه الحسنى يا من لا ينقص من خزائنه شيء . و لاتبدل في علم الله تعالى. هذا في الماهية من حيث التحقق ، و اما الوجود الخاص الحقيقي فيمتنع عليه العدم اذالشيء لا يقبل نقيضه ولاضده ، ولا موضوع له حتى يقبل العدم بطريان ضده على موضوعه. فافهم - س ره.

(٣) و هذه نظرية شريفة تستتبع نظريات اخرى : منها أن ثبوت كل موجود مادي*

عدمه في مطلق نفس الأمر، أي ارتفاعه عن الواقع (١) مطلقاً بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت، لأنّ ارتفاعه عن الواقع إنما يصح بـارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه. فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر إلى ماهيته لا بالنظر إلى الواقع

فصل «٧»

في أن الممكن قد يكون له امكانان وقد لايكون

أنّ بعض الممكنات (٢) مما لا يأبى مجرد ذاته أن يفيض من جود المبدء الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته و عما هو مقوم ذاته ، فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ، ولا سبق عدم زماني و استعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون ، وهذا الممكن لا يكون له إلاّ نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه ، إذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى

✿ يستلزم ثبوت موجود مجرد مسانخ لوجود المادى مهيمن عليه ، وذلك ان هذا الموجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبة إلى الواقع المطلق كذلك يمتنع عن قبول كل تغير و تبدل مفروض ، لان التغير كيفما فرض لايخلو عن انعدام ما و كل مادى فانه من حيث انه مادى لا يمتنع عن قبول تغير ما و تبدل ما . ففي كل مرتبة من مراتب الموجودات المادية موجود مجرد لا يقبل الزوال و التغير و هو المطلوب .

والتنبيه الى هذه النظرية هو الذى دعى بعض علماء الطبيعة من الغربيين ان احتمل انقطاع الحاجة الى العلة لقصره العلة فى العلة المادية . و قد ذهب عليه أولا ان تحقق النسبة بين الموجود المادى و بين مطلق الواقع لا يبطل النسبة بين الماديات أنفسها .

وثانياً ان العلة غير منحصرة فى العلة المادية بل من العلة العلة الفاعلية التى لا غنى عنها لموجود امكانى وسيجىء اثباتها ـ ط .

(١) مراده من الواقع مطلقا هيهنا طبيعة الواقع و سنخه من دون ملاحظة تعينه بمرتبة معينة أو مراتب بعينها منه فافهم جداً ـ ن ره .

(٢) بل بناءاً على ثبوت أرباب الانواع لجميع الماهيات بحسب النشأة العقلية، لها امكان واحد ، و بحسب النشأة الدنياوية المادية لها امكانان ، فان مذهبه أن أرباب الانواع ماهيات بعينها هذه الماهيات ، الا انه قد أراد بالبعض حصص ماهية واحدة و بعض مراتب نوع واحد ولهذا عبر بالممكن دون الماهية ـ س ره .

واحد نوعي إنما يلحق لأجل أسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته ، بأن مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلاً كان أو خارجاً لايختلف ولا يتخلف، فلامجال لتعدد التشخصات وتكثّر الحصولات . وبعضها مما لايكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة بأسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته إلاّ قوة التحصل من غير أن يصلح لقبوله صلوحاً تاماً ، ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدّات إلى مايقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيأ لقبول الوجود ، ويصير قريب المناسبة إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه ، فلا محالة ينضمّ إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع، له مادة حاملة ذات تغير، وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة اُخرى، حتى انتهت إلى مواصلة مّا بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من إزدواجهما شيء من المواليد الوجودية.

ولمّا تحقق و تبيّن إنّ الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود والقيومية، لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد ؛ وكلّ ما كان كذلك استحال أن يخص بإيجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب أن يكون عامّ الفيض؛ فلابدأن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف إمكانات القوابل واستعدادات المواد .

ثم إنّ للممكنات طراًإمكاناً في أنفسها وماهياتها فإن كان ذلك كافياً في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجودة بلا مهلة ، لأنّ الفيض عام والجود تام ، وأن لايتخصص وجود شيء منها بحين دون حين ؛ والوجود بخلاف ذلك، لمكان الحوادث الزمانية. وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافياً بل لابدّ من حصول شروط اُخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات، فلمثل هذا الشيء إمكانان .

فقد ثبت أنّ لبعض الممكنات إمكانين :

أحدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ،ونفس ماهياتها حاملة له .

والثاني ما يطرء لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود ، فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقاً زمانياً ، به يستعد لأن يخرج من القوة إلى الفعل ، وهو الذي يسمى بالإمكان الاستعدادي وقد مرّ ذكره من قبل ، وبحسبه يمكن لماهية واحدة أنحاء غير متناهية من الحصول و الكون لأجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال ينضم إلى فاعل غير متناهي التأثير ، فيستمر نزول البركات ، وينفتح باب الخيرات إلى غير نهاية كما ستطلع على كيفيته . ولو انحصر الإمكان في القسم الأول لغلق باب الإفاضة والإجادة ويبقى في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر مما وقع ، و هو مبرهن الاستحالة فيما بعد إن شاء الله تعالى . وليس في هذه الأحكام حيص عما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة ، ولا حيد عما يراه المحققون من أهل الحكمة القويمة ؛ إنما الزيغ في الحكم بقدم المجعولات الزمانية ولا نهاية[1] القوى الإمكانية ، فإنّ الحوادث المتسابقة و إن لم يكن حدوثها إلاّ بعد حركة وتغيّر ومادة وزمان ، ولكن الحوادث[2] الإبداعية سواءاً تجردت عن الزمان

(١) هذا سر لا يكشف حجاب الاحتجاب عن وجهه الوجيه إلا واحد بعد واحد و وارد بعد وارد ، و قل من يصل اليه حق الوصول و أنا بحول اسمه أقول- و هو يقول الحق - ان المراد من هذا المرموز ان المتحرك بمعنى الخارج من القوة الى الفعلية لا بد أن ينتهي الى متحرك متغير متجدد بالذات الذى لا يتركب ذاته مما به بالقوة و مما به بالفعل والا لازم التسلسل في المرتبات المجتمعة فهو بسيط سيال في ذاته ، و ليس سيلانه و تغيره من قبل العلة بل من قبل ذاته ، و هو المراد من الان البسيط السيال و هو متن الدهر وهو نسبة المتغير بالمعنى الاول الى الثابت. و مقدار حركة المتحرك بالمعنى الاول وهو المصير و المتجدد على سبيل الانفعال و الاستكمال ، و القابل على التدريج للكمال من المبدء الفعال هو الزمان بل الزمان هو عين حقيقة هذا المتجدد الخارج من القوة الى الفعلية شيئاً فشيئاً فينتهي الحوادث المتسابقة من جهة الطول الى الدهر والدهر متصل بالسرمد، فالفعل ثابت مستمر، و المنفعل حادث كان داثر فنقول بدوام الافاضة و الاجادة لا بدوام المصنوع المسمى بالعالم فافهم جدا و اغتنم - ن ره .

(٢) اعلم أن الحوادث الابداعية التي اقترنت بالزمان و المكان لا على وجه الانفعال و التجدد كالفلكيات ، حيوانات تتقوم موادها بصور نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار ، و طبيعتها و نفسها شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار ، انما الاجزاء له

والمكان أو اقترنت بهما لاعلى وجه الانفعال والتجدد، لايعتريها المسبوقية بالزمان والمكان؛ بل هي فاعلة الحركات سواءاً كانت متحركات أومشوقات[1]. والباري تعالى فوق الجميع هو الأول بلا أول كان قبله، والآخر بلا آخر كان بعده، وهو جل مجده فعل كله بلا قوة، ووجوب كله بلا إمكان، وخير كله بلاشر، وتمام كله بلا نقص، وكمال كله بلاقصور، وغاية كله بلا انتظار، ووجود كله[2] بلا ماهية، وإنما يفيض منه على غيره من كل متغايرين[3] أشرفهما، و المقابل الآخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتم الواجبي ولمخالطة أنوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الأعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي، وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الأول يتضاعف الإمكانات، وبتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالا ونقصاً و استنارة وانكسافاً، وقدسبق[4] أن نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص، وأن كل ماوجب وجوده لابذاته فهو لوضع شيء ماليس هوفي مرتبة ماهيته، صار واجب الوجود. مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته، ولكن عند

☆المقدارية، لجسمية الفلك مثلا بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هوجنس، فهي حية بالذات غير قابلة الموت بطريق الكون و الفساد. نعم قد تعدم و لا توجد لا انها يموت، و فرق بين الفساد و العدم و هوالاعم؛ كما انه فرق بين التكون و الوجود فالاقتران لا على وجه الانفعال يلزمه الانعدام من دون أن يبطل شيء و الوجود لا يبطل و الا يلزم زوال علم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً، و الوجود على نعت الاقتران لا يستلزم التكون بعد الفساد ومع ذلك يوجد و ينعدم «يوم نطوى السماء كطي السجل» فرجع الموت فيها الى رفع الاختلاط، ويؤل الانعدام هيهنا الى طي الانبساط، ويرجع الوجود هيهنا الى حدوث الاقتران، والى الظهور بصور الحدثان فافهم جداً ـ ن ره.

(۱) وفي بعض النسخ أومتشوقات.

(۲) كل ذلك لكون الوجود حقيقة أصيلة مشككه ذات مراتب مترتبه في الكمال و النقص و المرتبة العليا منها هو المقام الواجبي جل مجده ـ ط.

(۳) وفي بعض النسخ: متقابلين.

(٤) ان كان المراد الامكان بمعنى الفقر فكون النسبة هذه واضح اذ فقر الوجودات نوري لكونه عبارة عن كونها تعلقيات الحقائق استناديات الذوات، و التعلق و الاستناد عين ذواتها الوجودية النورية. وان كان المراد به سلب الضرورتين او تساوي الطرفين و هما من صفات الماهيات، فكونه نقصاً للوجوب مع عدم السنخية انما هو بالنسبة الى العدم الصرف واللاشيء المحض ـ س ره.

فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله، فتفطن وتيقن أنّ مثار الإمكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ، ومجلاب الفعلية والوجود هو القرب منه ؛ والإمكان جهة الانفصال وعدم التعلق، وملاك الهلاك و الاختلال ؛ والوجوب جهة الارتباط والاتصال ،ومناط الجمعية والانتظام ؛ وحيث يكون الإمكان أكثر يكون الشر والفقدان أوفر، والاختلال والفساد أعظم ، وإذا قلّت جهات العدم ، وسدّت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرائط الكون ، وارتفاع بعض صوادم البلوغ إلى الكمال، حصل الإمكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في خصوص الظرف الخارجي ،كما أنّ الإمكان الذاتي هو كمال الماهية المعراة عن الوجود على الإطلاق من حيث هي كذلك في أيّ نحو من الظروف ، وهو أوغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الإمكان الذي هو إحدى الكيفيات الاستعدادية ، لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوة وإمكاناً لشيء فانّ المني (١) وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوة لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل ، فهو ناقص الإنسانية تام المنوية ، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمر سلبي محض وليس له من جهة أخرى معنى تحصّلي؛ ولأنّ المقوىّ عليه في الإمكان الاستعدادي هو أمر معين وصورة خاصة كالإنسانية في مثالنا بخلاف مايضاف إليه الإمكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم ، وإنما التعين ناش عن قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية بإمكانها إياه ؛ ولأنّ الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ماهو استعداد له بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجي ، ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الأمر لايطرد

(١) لا يخفى ان الكلام فى الامكان الاستعدادى لا فى موضوع الاستعداد كالمنى و لعل مراده التنظير او ان العرض سيما الكيفية الاستعدادية لما كان تابعاً للموضوع ففى الفعلية و القوة تابع فالامكان الاستعدادى لما كان موضوعه مركبا من الفعلية و القوة فهو فعل من جهة وقوة من جهة بخلاف الذاتى فان موضوعه ليس بالفعل حتى فى الوجود و العدم فهو القوة الصرفة - س ره .

إمكانه الذاتي، لكونه بحسب مرتبة الماهية ، وما بحسب الماهية لايزول بعلة خارجة، بخلاف إمكانهـا الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع فلا يجـامع الفعلية فيه ، فأحد الإمكانين أشد فيما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر، ولأنّ الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي ، وذلك لأنّ الهيولى التي هي مصححة جهات الشرور والأعدام إنما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الإمكان فيه؛ ولأجل أنّ الإمكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه ، فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها ، وهو من استعداد المضغة ، وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه والآته وأعضائه مع مزاج صالح لها ، وإنما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الإمكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والأسباب، وانبتات بعض الموانع والأضداد ،وينقطع استمراره و اشتداده إما بحصول الشيء بالفعل، وإما بطروّ بعض الأضداد.

و بالجملة فإطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين ، وقبوله الشدة و الضعف، وعدم لزومه لماهية الممكن، وقيامه بمحلّ الممكن لابه ، وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة إياها لإضافة المبدء الجواد وجود الحادث فيه ، إما بالذات كالصورة والعرض، أو بالعرض كالنفس المجردة ، بخلاف الثاني لأنه بخلافه في جميع تلك الأحكام. ثم الإمكان الاستعدادي إذا اضيف إلى مـا يقوم به يسمى استعداده ، وإذا أُضيف إلى الحادث فيه يسمى إمكان ذلك الحادث ، فالإمكان [1] الوقوعي بما هو إمكان وقوعي الشيء قائم لابه بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق أشبه .

ومنهم [2] من يرى أنّ المسمى بالإمكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من

---

(١) هذا الامكان المرادف للاستعدادى غير ما فسر بكـون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ـ ه ره .

(٢) الامكان الاستعدادى على هذا القول محض الاضافة اذ المزاج بذاته كيفية ملموسة و فضاء الدار فى نفسه بعد مجرد جوهر، ومجموع الكيف الملموس و الاضافة الى الصورة او مجموع الفضاء و الاضافة ليس موجوداً على حدة سوى كل واحد ، فبقى ان يكون اضافة محضة ـ س ره .

حيث انتسابها إلى الصورة التي ستحدث بسببها، فمزاج النطفة إذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية، وإذا نسب إلى الصورة الحيوانية كان استعداداً لها، وكذلك صحن الدار صفة الدار، وإذا أضيف في الذهن إلى عدد مايسعه من الناس كان إمكاناً له وستسمع في تحقيقه ماهو الحق القراح في فصل القوة والفعل بإذن الله العليم الفعال.

فصل «١٨»

في بعض أحكام الممتنع بالذات

واعلم أنّ العقل كما لايقدر أن يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لايقدر على أن يتصور الممتنع بالذات بماهو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولاشيئيته فكما لاينال ذات القيّوم الواجب بالذات لأنه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل، فكذلك لايدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئيّة، فلاحظّ له من الهوية حتى يشار إليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل إليه الوهم. فالحكم بكون شيء ممتنعاً بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع. كما أنّ الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي، وكما تحقق أنّ الواجب بالذات لايكون واجباً بغيره، فكذلك الممتنع بالذات لايكون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البيان، وكما لايكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط، فلايكون أيضاً لأمر واحد امتناعان كذلك. فإذن قد استبان أنّ الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات، وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لامحالة من جهة بها يستلزم الممتنع وإن كانت لها جهة أُخرى إمكانية، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلاّ من الجهة الامتناعية، مثلاكون الجسم غير متناهٍ

الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات . هو كون المحصور وغير محصور الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه، مع انه عين نفسه فأحدهما محال بالذات والآخر محال بالغير، فلا محد لة يكون ممكناً باعتبار، غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات، على قياس ماعلمت في استلزام الشيء الواجب بالذات ، فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية بل من جهة وجوب وجوده الإمكاني. وبالجملة فكما أنّ الاستلزام في الوجود بين الشيئين لابدّ له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين ، فكذلك الاستلزام في العدم و الامتناع بين شيئين لاينفك عن تعلق ارتباطي بينهما . وكما أنّ الواجبين لوفرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق[1]، كذلك التلازم الاصطلاحي لايكون بين ممتنعين بالذات، بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير ، وهو لامحالة ممكن بالذات كمامر ، وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي ، فإنّ الأول يحكم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً، على تقدير صدق المقدم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتية بينهما ، والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي

فما فشى عند عامة الجدليين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الاستقامي أن يقال إنّ مفروضك مستحيل فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر ، واضح الفساد. فإنّ المحال لايستلزم أيّ محال كان بل محالا إذا قدّر وجودهما يكون بينهما تعلّق سببيّ ومسببيّ ، فإذن المتصله اللزومية من كاذبين قد تصدق وقد لاتصدق، لأنهما إذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الإنسان وناهقيته صدقت لزومية ، وإذا لم تتحقق تلك العلاقة بينهما فإما أن يجد العقل بينهما علاقة المنافاة، فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأساً ؛ أولا يكون بينهما إلاّ مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما أصلا ، فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال؛ لعدم إجراء البرهان اليقيني إلاّ في اللزوميات ، فإنّ الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين، والجواز والإمكان مثار الظن والتخمين .

---

(١) مصاحبة البخت والاتفاق هنا بحسب الاتفاق كما لايخفى - س ره

فصل «١٩»

في أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم

كلّ ما كان معلوماً فلابد أن يكون متميزاً عن غيره، وكلّ متميز عن غيره فهو موجود، فإذن كل معلوم موجود؛ وينعكس انعكاس النقيض إنّ ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً، لكنا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود، ومع ذلك فهي معلومة، مثل أنا نعلم عدم شريك الباري، وعدم اجتماع النقيضين، فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهراً؟.

فنقول المعدوم لايخلو إما أن يكون بسيطاً، وإما أن يكون مركباً؛ فإن كان بسيطاً مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك، فذلك إنما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود.[1] مثل أن يقال ليس له تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض، ولا له ما نسبته إليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس، فلولا معرفة المضادة أو المماثلة أو المجانسة بين أمور وجودية لاستحال الحكم بأن ليس لله تعالى ضد أو مماثل أو مجانس أو ما يجري مجريها من المحالات عليه. وإن كان مركباً مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين، فالعلم به إنما يتم بالعلم بأجزائه الوجودية، مثل أن يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز[2]، ثم يقال الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض. فالحاصل إنّ عدم

---

(١) فيه ان تشبيه شي بشيء يستدعي ظهوره وتميزه عند المشبه وفي الصورة المفروضة لايتصور ذلك فافهم ـ ن ره.

(٢) فان كان الامر على ما قلت وقررت واظهرت وصورت فالممتنعات والمعدومات المطلقة المركبة كلها يعلم ويخبر عنه. فما معنى قولكم ان المعدوم المطلق و الممتنع بالذات الذى هو أيضا معدوم و باطل رأسا، لايعلم ولايخبر عنه و يمتنع أن يعلم ويخبر عنه فلا يبقى لقولكم هذا معنى أصلا. و المقصود الاصلي هيهنا كمالايخفى انما هو ان الذى لا تميز له و لا علم به ولاخبر عنه أصلا كيف يتصور و يحكم عليه بما ذكرناه فافهم جداً ـ ن ره.

البسائط إنما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية ، وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ماقيل في هذا المقام .

وأنا أقول: إنّ للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات ، كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق، واجتماع النقيضين، وشريك الباري ، وغيرذلك، مفهوماً وعنواناً، فيحكم عليه أحكاماً مناسبة لها ، ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الهليات الغير البتية. فموضوعات تلك القضايا من حيث أنها مفهومات في العقل و لها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام ، بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها ، تصير منشاء لصحة الحكم عليها، ومن حيث أنها عنوان لأمور باطلة تصيره منشاءً لامتناع الحكم عليها ، وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك و بهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه.[١-٢] والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولي ،[٣] وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشايع العرضي ، فإنّ مفهوم شريك الباري ، والمجهول المطلق

(١) فما صار معلوماً و محكوماً عليه حينئذ ليس من المعدوم المطلق مثلا و انما حكمنا على هذا العنوان أي مفهوم المعدوم المطلق الصادق على نفسه بالحمل الاولي الموجود في الواقع و المعلوم لنا بالحقيقة بانه لو صار بحيث يشير الى امر خارج عنه و يصير صورة مشيرة الى ذي صورة و ذات يصدق هو عليها و يعبر به عنها، يمتنع الحكم عليه بحيث يسري اليه؛ لا انه في الوقت هكذا و بالفعل بهذه الصفة؛ فانه في الوقت معنى و مفهوم فقط ليس بحيث يشير الى امر خارج عنه مصداق له بالفعل، بحيث يحكم عليه بنحو يسري اليه في الوقت و الا لم يكن عنواناً لامر باطل بالذات رأساً. فليتفطن فانه غامض جداً مع ان البيان الذي القيت اليك بلغ حداً لم يتصور ابلغ منه فاحسن التأمل فيه - ن ره .

(٢) و الحاصل ان معنى قولهم ان المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه: ان هذا المفهوم يمتنع ان يحكم عليه بحيث يسري منه الحكم الى امر خارج عنه كالحكم على الصورة الكلية بحيث يسري منها الى ذي الصورة الذي هو تحتها وهي تصدق عليه لان هذا المفهوم لا صورة له في الخارج و الا لم يكن معدوماً مطلقاً فافهم - ن ره.

(٣) انعدام لفظ بعض باعتبار قوله و عدم صدقه على نفسه لانه ليس كلياً فان مفهوم الشيء يصدق على نفسه بالحمل الشايع. وكذا مفهوم الكلي و مفهوم الماهية و أشياء آخر من هذا القبيل و اما في الاول فكلي - س ره .

يصدق على نفسه بأحد الحملين ، ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر ، وهذا مناط صحة الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود .

فصل « ٢٠ »

في أن الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعاً آخر(١)

واعلم أنّ من عادة عامة الجدليين أن يقولوا هذا المفروض لماكان محالاجاز أن يستلزم محالا آخرأي محال كان . وهذا ليس بصحيح كلية إذلا فرق بين المحال والممكن في أنّ الاستلزام بين شيئين لايثبت إلاّ بعلاقة ذاتية ، فإنّ معنى الملازمة هوكون الشيئين بحيث لايمكن في نظرالعقل نظراً إلى ذاتيهماوقوع تصور الانفكاك بينهما ، وهذاما يستدعي العلاقة العلية الايجابية إما بين نفس العلة ومعلولها ، وإما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولي والصورة. ألم تسمع قول الميزانيين إنّ الشرطية اللزومية مايكون الحكم فيها بصدق التالي على تقديرصدق المقدم لعلاقة بينهماطبيعية ، ولهذا يمتازعن الشرطية الاتفاقية. وكما أنّ الاستلزام لايتحقق إلاّ بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل ، فجواز الاستلزام لايكون إلاّ بجواز تحقق العلاقة ، فكلّ ماصح عند العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبهااللزوم، جازأن يحكم بالاستلزام بينهما ، وإلاّ بدلل بتة . فإذن المحال قد يستلزم محالا آخر إذا كان بينهما علاقة ذاتية سواءاً كانت معلومة بالضرورة ، كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق أحدهما ، وكاستلزام حمارية زيدمثلاناهقيته، أو بالاكتساب ، كما أنّ الدور يستلزم(٢) التسلسل، وتدلايستلزم

(١) هذا تفصيل الاجمال السابق ولوحذفه هناك لكان اولى - س ره .

(٢) بيان استلزامه اياه أن تقول اذاتوقف الف على ب و ب على الف كان الف مثلاموقوفاً على نفسه، وهذا وان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور ، ولا شك أن الموقوف عليه غيرالموقوف فنفس الف غيرالف فهناك شيئان الف و نفسه وقدتوقف الاول على الثاني. ولنا مقدمةصادقة وهي أن نفس الف ليست الا الف وحينئذ يتوقف نفس الف على ب و ب على نفس الف فيتوقف نفس الف على نفسها أي على نفس نفس الف فيتغاير ان لمامر.

إذا لم يكن بينهما علاقة عقلية . بل ربما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة إما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة إلى تحقق أحدهما فقط أو حمارية الإنسان بالنسبة إلى صاهليته ، وإما بالاكتساب كما في حمارية الإنسان بالنسبة إلى إدراكه للكليات على تقدير الحمارية ، فإذن قولنا المحال جاز أن يستلزم المحال قضية موجبة مهملة. وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية. فالمتصلة اللزومية من كاذبتين إنما تصدق إذا كان بينهما علاقة اللزوم ، فإذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم فإما أن يكذب الحكم بالاتصال رأساً إذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة ، وإما أن يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي إذا لم يكن هناك علاقة أصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة ، وذلك أيضاً إنما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل ، إذ الاتفاق إنما يكون بين الموجودات[1] و أما الكاذبات الاتفاقية إي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز ، فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض ، فإذن لا يصدق الحكم البتي بأن الكاذبين المتفقين كذباً يتفقان صدقاً أصلا .

ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وإن لم يجد العقل علاقة اللزوم .

☆ثم نقول ان نفس نفس الف ليست الا الف فيلزم ان يتوقف على ب وب على نفس نفس الف وهكذا تسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور . هكذا قرره السيد الشريف في حاشية المطالع والتفصيل يطلب من هناك .

أقول يمكن بيانه بوجه أسد وأخصر وهو أنه على تقدير الدور توقف الف على ب وب على الف ثم توقف الف على ب وب على الف ثانياً وثالثاً ورابعاً وهلم جراً ، وانما لم يقف في المرة الاولى لان هذه التوقفات في قوة شرطيات بلا وضع مقدم فكأنك قلت ان وجد ب وجد الف وان وجد الف وجد ب ثم ان وجد ب وجد الف وهكذا ولا يبلغ في شيء من المراتب الى أن يقال لكنه وجد ب فوجد الف اولكنه وجد الف فوجد ب حتى يلزم وضع التالي ويقف السلسلة — س ره .

(١) كقولنا كلما كان الانسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً حيث انهما موجودان ، فيعلم اتصالهما الاتفاقي بخلاف الكاذبات الاتفاقية أى المحالات التى كلامنا فيها كقولنا كلما كان الانسان ناهقاً كان الفرس ناطقاً أو كلما كان اجتماع المثلين محالا كان الخلاء محالا أو المعدومات الممكنة كقولنا كلما كان زيد معدوماً كان العنقاء معدوماً - س ره

ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم .

ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن أنها قد تتحقق مع المنافاة ، فإذا تحققت، حكم بجواز الاستلزام والمنافاة، وهما متصادمان بتة . وربما يتشبث بأن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما ، لأن تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر .

ولا يخفى فيه الزور ، فإن تحقق أحد النقيضين في نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر، لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الآخر . فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الآخر لا لارتفاعه ، فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما .

تفريع

ومن هناك ينحل ما ربما يتشكك أحد فيقول إن اللزوميات لا تنتج متصلة لأن الملازمة في الكبرى يحتمل أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر، مثلا إذا قلنا كلما كان هذا اللون سواداً وبياضاً كان سواداً، وكلما كان سواداً لم يكن بياضاً بطلت الملازمة في الكبرى إذا ثبت الأصغر فإذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سواداً وبياضاً لم يكن بياضاً . والحل أن الوسط إن وقع في الكبرى على الجهة التي بها يستلزم الأكبر لزمت النتيجة بتة، وإلا فلم يكن الوسط مشتركاً ؛ ففي هذا المثال، السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع له فلذلك لم تبق الملازمة مع الأصغر. فالخلل إنما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع. فإذن الحد الأوسط في مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه النقيضان والضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة، وبطل لزوم النتيجة. وإن أخذ في إحدى المقدمتين على وجه وفي الأخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط. ومن هذا القبيل ما أورد الشيخ في الشفاء شكاً على الشكل الأول من اللزوميتين وهو أنه يصدق كلما كان الاثنان فرداً كان عدداً، وكلما كان عدداً كان زوجاً، مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فرداً كان زوجاً، ودفع بأن الكبرى إن أخذت اتفاقية لم ينتج القياس لأن شرط انتاج الايجاب أن يكون الأوسط مقدماً في اللزومية، وإن أخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق. وإنما تصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته

على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك، إذ [١] من الأوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فرداً والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع. وربما يقال فيه ضعف فإنا نختار أن الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية، فتكون منافية لذات الاثنين، فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية. وحق الدفع والحل ما في الشفاء أن الصغرى كاذبة بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام لأن بحسب الإلزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضاً لأن من يرى إن الاثنين فرد فلابد أن يلتزم أنه زوج أيضاً و إلا لم يكن يلتزم أن الاثنين فرد بل غير الاثنين. ولك أن تقول إن الدفعين متشاركا المسلك في الإصابة، ولا ضعف في الأول فإنه إن أريد أن بين عددية الاثنين و فرديته منافاة في نفس الأمر فهو حق ولا ضير، إذ الأوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب أن لا يكون شيء منها منافياً له في نفس الأمر. وإن أريد أن المنافاة تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق، فإن الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما، فإذن زوجيه الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم.

فصل «٢١»

في كون وجود الممكن زائداً على ماهيته عقلا

زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به. ولا كونه [٢] عرضاً قائماً بها قيام الأعراض

---

(١) اذ تقرر في موضعه أن الكليه في الشرطية باعتبار الاوضاع فكأنه قيل بأي وضع كان الاثنان عدداً كان كذا، ومن تلك الاوضاع عدديته مع فرض فرديته كما في الصغرى فان ملازمتها كانت صادقة ـ س ره.

(٢) نفي أولا كونه زائداً منفصلا وثانياً كونه زائداً متصلا ـ س ره.

لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الإمكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى آخر غير حقيقة الوجود، منتزعاً منه محمولا عليه منبعثاً عن إمكانه ونقصه، كالمشبكات التي تتراأى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من تصورات النور. والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيات وجوه لايفيد شيء منها إلاّ التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة.

فمنها إفادة الحمل: فإنّ حمل الوجود على الماهية مفيد، وحمل الماهية وذاتياتها عليها غير مفيد.

ومنها الحاجة إلى الاستدلال: فإنّ التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب و نظر كوجود العقل مثلا، بخلاف ثبوت الماهية و ذاتياتها لها لأنها بينة الثبوت لها.

ومنها صحة السلب: إذ يصح سلب الوجود عن الماهية، مثل العنقاء ليس بموجود، وليس يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها.

ومنها اتحاد المفهوم: فإنّ الوجود معنى واحد والإنسان والفرس والشجر مختلفة.

ومنها الانفكاك في التعقل: فإنا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها، لا الخارجي ولا الذهني.

لايقال التصور ليس إلاّ الكون الذهني.

لانا لانسلم أنّ التصور هو الكون في الذهن،(١) وإن سلم، فبالدليل، وإن سلم، فتصور الشيء لايستلزم تصور تصوره. وعبارة الأكثرين إنا قد نتصور الماهية ونشك في وجودها العيني والذهني، فيرد عليها الاعتراض بأنه لايفيد المطلوب لأنّ حاصله إنا ندرك الماهية تصوراً ولا ندرك الوجود تصديقاً، وهذا لاينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحدّ الأوسط في القياس.

---

(١) بل التصور بالاضافة كما هو مذهب الامام الرازى ـ س ره.

فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لايدل إلاّ على أنّ المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية، مع أنّ المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة.[1] أولاترى إنّ صفات المبدء الأعلى عند أهل الحق متغايرة بحسب المفهوم ، واحدة بحسب الذات والحيثية، لأنّ حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء إنشاءالله تعالى.

فصل «٢٢»

في اثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجاً ومتحد بها نحواً من الاتحاد

لأنه حيث بيّنا إنّ الوجود بالمعنى الحقيقي ـ لا الانتزاعي المصدري العام ـ من الأمور العينية ، [2] فلولم يكن الوجود الإمكاني متحداً بالماهية الممكنة اتحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري ، لكان إما نفس الماهية بحسب المفهوم أوجزء منها كذلك ، وقد تبين بطلانه اتفاقاً وعقلاً ، لإمكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة . أوزائداً عليها قائماً بها في الأعيان قيام الصفة بالموصوف ، وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لابما يقوم به وثبوته في نفسه، فيلزم تقدم الشيء على نفسه أوتكرر أنحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان، لأنّ مالاكون له في نفسه لايكون محلاً لشيء آخر، فكون الماهية

---

(١) ليس كذلك بل المطلوب عندهم أيضاً ليس الا التغاير بحسب المفهوم فقط كمامر . وكفاك شاهداً على هذا قول المحقق الطوسي ره في التجريد: فزيادته في التصور. اللهم الالدى بعض المشائين القائل بأن الوجود أمرينضم الى الماهية في العين ولدى المعتزلة ـ س ره .

(٢) أي لولم يكن متحداً بهما مع مغايرتهما معاً ، فهو من باب رفع المركب . فلا يرد ان المراد بالعينية بحسب المفهوم في التالي ان كان مع العينية بحسب التحقق لكان التالي منافياً للمقدم، بل لايمكن التعدد في التحقق مع اتحاد المفهوم، فان الماهية الواحدة لها وجود واحد ، وان كان وحده لم يكن الشرطية لزومية لانهما لوكانا متحدين في العين أيضاً لكانا اما متحدين مفهوماً أوكان أحدهما جزء الاخر أوزائداً عليه ـ س ره .

إما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض ، وإما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر إلى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة ، وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهي بين حاصرين - الوجود والماهية - يستلزم المدعي وهو كون الوجود نفس الماهية في العين ، لأن [1] قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض وإلا لم يكن الجميع جميعاً .

طريق آخر لو قام الوجود بالماهية فالماهية المعروضة إما معدومة فيتناقض ، أو موجودة فيدور أو يتسلسل .

و **الجواب** بأن قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ، ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل . كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللاأبيض ليلزم إما التناقض ، وإما الدور أو التسلسل ، بل قيامه بالجسم من حيث هو وغير نافع لأن الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج إلا باعتبار وجودها لا سابقاً عليه ، فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو أي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فإنه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجوداً سابقاً على وجود البياض ومقابله . وأيضاً ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم ، وكذا ثبوت كل صفة - بياضاً أو غيره - لكل موصوف - جسماً أو غيره - يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه ، لا حصول تلك الصفة ، فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل ، بخلاف الوجود فإنه لو كان صفة الماهية لكان وجود الماهية متوقفاً على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه . فقياس

---

(١) هكذا في شرح المقاصد ، وفيه نظر لان جميع الوجودات لا حكم لها وراء حكم كل واحد ، أولا وجود لها على حدة كما يأتي في مبحث التسلسل ، فههنا قيامات وعروضات ، ولا قيام وعروض سواها . فمروض كل واحد مسبوق بوجود آخر عارض ، وهكذا الى غير النهاية فلا ينتهي الى وجود هو نفس الماهية - س ره .

الوجود لو كان صفة زائدة لشيء ، على سائر الصفات مغالطة . فالحق كما سبق أن زيادة الوجود على الماهية في التصور لا في العين ، بأن يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ، و يعتبر الوجود متصلا و يلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدماً زمانياً أو ذاتياً فيلزم المحالات بل غاية الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ، و نلتزم ذلك ، لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني معها . وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها و إن كانت نحواً من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود ، إذ لا يلاحظ ذلك الوجود وإن كان هو نفس تلك الملاحظة؛ فإن عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل أن يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها . ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار . ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق (١) قائلا إن ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية .

وهم وفهم

وما يقال: إنا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها ، إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي، إذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلا . ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم أيضاً أنها يكون غير الوجود مطلقاً لجواز أن يكون الماهية وجوداً خاصاً يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن، كما يعرض لها في الخارج، وهو كونها في الخارج، فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها . والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصة. ومن هنا قيل إن الوجود هو الكون والحصول. فالحق كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحققين من أهل الله هو

---

(١) فسامر أن قيام الوجود بالماهية فرع وجودها ممنوع عند هذا القائل، فان الماهية يجوز أن تكون متقدمة على الوجود بالتجوهر، كتقدمها على الوحدة والتشخص والامكان ونحوها مما هي عوارض شيئية نفس الماهية - س ره .

أنّ (١) الماهيات كلها وجودات خاصة ، وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات ولوازمها ، تارة في الذهن وأخرى في الخارج . وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحقّ الأول والبعد عنه ، وقلة الوسائط وكثرتها ، وصفاء الاستعداد وكدره ؛ فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود ، و للبعض دون ذلك . وصور تلك الماهيات في أذهاننا هي ظلالات (٢) تلك الصور الوجودية الفائضة من الحقّ على سبيل الإبداع الأوليّ الحاصلة فينا بطريق الانعكاس (٣) من المبادي العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ، ولذلك

(١) أي الماهيات التي تغاير الوجود عند تحليل العقل وتعمله وجودات معروضة عرضاً عقلياً لوجودات اخرى لكنها وجودات بالحمل الشائع لا بالحمل الاولي أو المراد انها وجودات تحققاً وهوية لا مفهوماً كما ينادي به قوله: وبقدر ظهور نور الوجود الخ وبالجملة تأكيد لاتحادهما الخارجي والالزام قول الاشعري ــ س ره .

(٢) أي الماهيات حكايات الوجودات التي هي مجعولة اولا وبالذات الحاصلة تلك الماهيات فينا اما كذا واما كذا والاظهر بقرينة قوله بطريق الانعكاس من المبادي العالية ولفظ الابداع أن يراد بالصور الصور الكلية فانها هي التي تفيض عنها على سبيل الانعكاس على العاقلة أو يظهر نور وجود تلك الكليات العقلية وتشاهدها العاقلة أو تتحد بها فيكون قوله بطريق الانعكاس الخ ناظراً الى قوله بحسب القرب والبعد وقوله أو بظهور نور الوجود فينا الخ ناظر الى قوله وصفاء الاستعداد و كدره . وبالجملة بظهر نور وجود الشمس لاحد مفهوم الكوكب المضيء النهاري ولاهله حده الحقيقي من علل قوامه وقس عليها ــ س ره .

(٣) لا بطريق الانتزاع الذي يتوهمه العامة ولهذا قيل بالفارسية شعراً رو مجرد شو مجرد را ببين ــ ديدن هر چيز را شرط است اين ولكم في رسول الله اسوة حسنة « فبهديهم اقتده » ومن هيهنا قال قدس سره : ولذلك صعب العلم الخ ولقد قالوا عليهم السلام ان أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله الا نبي مرسل أو ملك مقرب الحديث وهذا هو المعبر عنه بالشفاعة في البداية والنهاية . وتنوير القلب وتلطيف السر بطريق التأسي لهم صلوات الله عليهم يوصل الى المقصد ، وبه يصل السالك الى المقام المحمود ، وهو ادراك حقائق الاشياء بنحو الشهود . وهذا التنوير والتلطيف مادام كون السالك يستعد بهما ، يسميان بالطريقة . والوصول بهما الى المقصود وهو درك حقائق الاشياء كما هي ، هي الحقيقة ؛ على تفاوت درجاتها وهذا الرمز الذي أومأ اليه قدس سره وأوضحناه بقدر المجال من الاسرار الغامضة والفوائد القدسية قل من يصل اليه كما هو حقه ولا يتوهم انه ينافي ما أثبته سابقاً من زيادة الوجود على ذوات الممكنات التي هي الماهيات فافهم جداً ــ نهده .

صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلاّ لمن تنور قلبه بنور الحقّ وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنيته محتجب عن ذلك. فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه وهو العليم الخبير.

تفصيل مقال لتوضيح حال اختلف كلمة أرباب الأنظار و أصحاب الأفكار في أن موجودية الأشياء بماذا.

فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أنّ موجودية كلّ شيء هو كونه متحداً مع مفهوم الموجود (١)، وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية به (هست).

وذهب أبو الحسن الأشعرى إلى أنّ وجود كلّ شيء عين ذاته بمعنى أنّ المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق، ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر.

وجمهور المتكلمين على أنّ الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعاً، قيام الأعراض.

والمشهور من مذهب الحكماء المشائين أنه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته.

وتوجيه مذهبهم كما سبق أنّ وجود الممكن زائد على ماهيته ذهناً ؛ بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهناً، ونفس ذاته حقيقة وعيناً ؛ بمعنى عدم تمايزهما بالهوية. ووجود الواجب عين ذاته يعني إنّ حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود، بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل يوجده أو محلّ يقوم به ولو في العقل، وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات

(١) أي مفهوم الموجود من حيث التحقق. ولكن تحققه عنده نفس الماهية بعد جعل الجاعل نفسها. وذلك الاتحاد انما هو لكون الوجود لافرد له عنده لا خارجاً ولا ذهناً حتى يكون مناط، وجودية الماهية ومصحح حمل مفهوم موجود عليها قيام ذلك الفرد وعروضه وهذا. كما ان مناط الموجودية عند المصنف قده أيضاً الاتحاد ولكن اتحاد مفهوم الانسان مثلا مع حقيقة الوجود الخاص ــ س ره.

بالحقيقة، وإن كان مشاركاً لها في كونه معروضاً للوجود المطلق[١]؛ ويعبّرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا، بمعنى أنّه لايقوم بالماهية كما في وجود الممكنات.

وقالوا: لو كان الواجب ذاماهية فإمّا أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلاً أو يكون أحدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود، واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية ولو عقلاً.

وحين اعترض عليهم بأنّ الوجود الخاص أيضاً يحتاج إلى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام.

أجابوا بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لابالفاعل قائم بذاته لابالماهية، غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب. ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غيرمقوم؛ كما أنّ كون الشيء أخص من مطلق الماهية لايوجب احتياجه إليها. وكيف والمطلق اعتباري محض، والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بأنفسها لابمجرد عارض الإضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة؛ ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، إلاّ أنه لما لم يكن لكل وجود إسم خاص كما في أقسام الشيء توهم أنّ تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها، وليس كذلك.

ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن.

وزعمت جماعة من الآخرين إنّ الوجود أمر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية، وهو ليس عيناً لشيء من الموجودات حقيقة، نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته؛ وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير. فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن. ومبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته. وإلى هذا المذهب مال صاحب الإشراق كما يظهر من كلامه وكتبه. وخلاصة ماذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب أنه لو وجد الوجود

---

(١) اشارة الى تزييف ظاهر هذا المذهب بأنه اذا كانت الوجودات حقائق متخالفة فكيف ينتزع من الحقائق المتخالفة بما هي متخالفة مفهوم واحد. ولو جاز ذلك لم يتم برهان توحيد الواجب تعالى كما سلف ـ سره.

فإما بوجود زائد فيتسلسل؛ أو بوجود هو نفسه ، فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد ، لأنّ معناه في الوجود أنه الوجود، وفي غيره أنه ذوالوجود . وأنه على تقدير تحقق الوجود إما أن يكون جوهراً فلا يقع صفة للأشياء أو عرضاً فيتقوم المحلّ دونه ، والتقوّم بدون الوجود محال . وأنه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة إليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة ويتسلسل . و أنه لو وجد فإما قبل الماهية فيكون مستقلا دونها لاصفة لها أو بعدها فهي قبل الوجود موجودة أو معها فهي موجودة معه لابه .

وقالت طائفة : إنّ موجودية الواجب بكون ذاته تعالى وجوداً خاصاً حقيقياً، وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذى هو الواجب بالذات، فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لابواسطة تكثر وجوداتها ، فإذا نسب الوجود الحقيقي إلى الإنسان مثلا حصل موجود ، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر، وهكذا؛ فمعنى قولنا الواجب موجود أنه وجود ، ومعنى قولنا الإنسان أو الفرس موجود أنّ له نسبة إلى الواجب حتى إنّ قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو. فمفهوم الموجود أعم من الوجود القائم بذاته ، ومن الأمور المنتسبة إليه نحواً من الانتساب . لأنّ صدق المشتق لاينافي قيام مبدء الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ، ولاكون ماصدق عليه أمراً منتسباً إلى المبدء لامعروضاً له بوجه من الوجوه ، كما في الحداد المأخوذ من الحديد والتامر المأخوذ من التمر . على أنّ أمر إطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لاعبرة به في تصحيح الحقائق . وقالوا : كون المشتق [1] من المعقولات الثانية و المفهومات العامية و البديهيات الأولية لايصادم كون المبدء حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه ؛ وثانوية المعقول [2] ، وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الأمور. ونسبوا هذا

(١) كون المشتق من المعقولات الثانوية يصادم كون المبدء حقيقة متأصلة ، اذ المعقول، من الثانوية في العقل هو أن لا يكون للشيء مصداق بالذات ، وأني بتصوره ذلك حينئذ الا أن يصطلح من الثانوية غير ما اصطلحوا عليه وهو كما ترى ـ ن ره .

(٢) لايخفى مافيه فان المعقولات التى تنقسم الى الاولية والثانوية هي المعاني الكلية لا الوجودات والحقائق العينية فافهم جداً ـ ن ره .

المذهب إلى أذواق المتألهين من الحكماء، وقدمر القدح فيه من قبلنا .

ومما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهي صاحب الأنوار هو أنّ وجود المجرد سواء كان واجباً أو ممكناً، عقلاً أو نفساً، عين ذاته . فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له أوّلا على كون ماهية (١) النفس الإنسانية هي الوجود . ثم حكم به على تجرد وجود مافوقها ، واقتصر في بيان ذلك على قوله وإذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى ؛ ومراده أنّ العقول علل النفوس على ما سيجيء وهي أقرب في مرتبة المعلولية إلى الواجب لذاته ، والعلة لابدّ وأن تكون أشرف من المعلول وأقوى تحصّلا وقواماً ، فما هو أقرب إلى الواجب فلابدّ وأن يكون أفضل من الأبعد منه وأكمل ، وإذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل، إذ كل ماماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لاتركيب فيه ، فمافوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل أولى بذلك . إذ كلّ كمال وشرف يمكن بالإمكان العامي للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسماً ولا تركيباً ولا نقصاً بوجه من الوجوه . فإذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة، إذ المعلول رشح وفيض من العلة .

وحينئذ توجه عليه الإشكال في كون النفس وجوداً قائماً بذاته من وجهين :

أحدهما إنّ الوجود الواجبي إنما كان واجباً لكونه غير مقارن لماهية، إذ لو كان مقارناً للماهية لكان ممكناً ، وإذا كان كذا فكلّ وجود لايقارن ماهية فهو

---

(١) انما كانت النفس وجوداً بلا ماهية لان كل نعين وكل مفهوم يتصور منها ككونها كمالا أولا لجسم الخ ، وكونها مدبرة للبدن ، وكونها جوهراً مفارقاً في ذاته دون فعله، فهي غيره؛ لان كل ماتحضره في ذهنك من هذه المعاني فهو هو لايستحق اطلاق لفظ أنا عليه ، ولا التعبير بذاتي وذاتك عنه . وكون النفس غير ماهية الجوهر انما هو لكونها فوق الجوهر لانها وجود لا لكونها دون الجوهرية ، وأيضاً لعلك سمعت منا ان النفس لاحد لها يقف عنده في الترقيات بل قابلة للتجاوز عنه والكسر له «خلق الانسان ضعيفاً» «انه كان ظلوماً جهولا» والوجود الذى لاحد له لاماهية له ، وكل مفهوم حاك عن وجود غير محدود ليس ماهية كمفهوم العلم والارادة والقدرة وغيرها في الواجب تعالى؛ انما الماهية، المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود. وقس عليه الكلام في العقول . س ره .

واجب ، فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال .

و ثانيهما إنّ الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كلّ وجود واجباً بالذات (١)

و أجاب عن الأول بأنّ النفس وإن شاركت الواجب لذاته في كونه وجوداً محضاً ، لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص ، وهو تفاوت عظيم جداً فإنّ الوجود الواجبي لا يتصور ما هو أعلى منه في التمام والكمال لأنه غير متناهي الشدة في قوة الوجود ، ووجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ، ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول ، كما أنّ نور الشمس أشدّ من النور الشعاعي الذي هو معلوله ، وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العلة وإلاّ فالتفاوت بين كمال الباري و كمال النفس لا يقاس إلى هذا. وقد حقّق روّح الله رمسه في سالف القول أنّ تفاوت الكمال و النقص لا يفتقر إلى مميز فصلي ليلزم من ذاك تركّب الواجب لذاته . وإمكان النفوس هو نقص وجودها ، وكذا إمكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لا تكاد تنحصر. وأما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا أتم منه بل ولا يجوز أن يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين .

فان قيل: الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشدّ من بعض إذ لا أشدّ ولا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلنا : إنّ دعواكم تحكّم محض ليس لكم عليه حجة إلاّ عدم إطلاق أهل اللسان ، (٢) وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق .

وأجاب عن الثاني بطريقين : المنع والمعارضة .

---

(١) أي من حيث هو وجود محض لا يقترن بغيره ، وقوله لو اقتضى الوجوب، أي القيام بذاته، كما في حق وجود النفس حسب ما ذهب اليه الشيخ الالهي فلا تغفل ـ ن ره.

(٢) يعني ان دعواكم ان الشدة والضعف من خواص الكيف مجرد دعوى بلا دليل ، والحق ان الشدة والضعف من أحوال الوجود بالذات، وغيره من ذوات الماهيات كالكيف وغيره انما يوصف بهما بالعرض . وحقيقة الوجود حقيقة عينية متفاوتة بحسب المراتب بالكمال والنقص والغنى والحاجة وهكذا ـ ن.ره .

أما الأول فهو أنا لانسلم أنه كان واجباً لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهية، بل وجوبه لأنه وجود لاأتم منه ؛ و من لوازم كونه لاأتم منه أن لايكون مقارنا لماهية ، فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجهاً لكنّه اندفع بالتام والناقص وإنما يقع هذا موقعه في المتواطي لاالمشكّك .

وأما الثاني فبأن نقول لمن اعترف و هو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن الماهية في الواجب تعالى ومقارنته لها في الممكن : إنّ مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد عن الماهية فيجب أن يكون كلّ وجود مجرداً ،وهو بخلاف مازعمتم في الممكنات، وإن اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب أن لايتجرد عنها ، وهو بخلاف مااعترفتم به . وإن لم يقتض شيئاً منهما وجب أن يكون تجرد وجود الواجب لعلة؛ فيفتقر إلي غيره، فلا يكون واجباً هذا خلف. فإن لم يلزم هذا الإيراد هنا لم يلزم إيرادكم هناك ، وإن كان مدفوعاً هناك بأنّ المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضاً .

بحث وتحصيل الفرق بين الموضعين واضح فإنّ الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنساً، لأنّ الماهية وكذا جزئها لايمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفة بالتشكيك بل إنما يكون الواقع بالتشكيك عرضاً خارجياً لازماً يختلف ملزوماتها بالحقيقة و الماهية . وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية(١) . فلهم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك ، وهو أنّ الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهية ولا جزءاً لشيء منها؛ واتحاد اللازم لايوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة ، كما أنّ النور معنى واحد

(١) انما كانت واحدة لان الواقع بالتشكيك حيث يجوز أن يكون ذاتيا كان وحدته في العقل يستلزم وحدته في الخارج ، اذ الماهية العقلية ليست الا الحقيقة الخارجية، والحقيقة الخارجية ليست الا الماهية العقلية ، ولا تفاوت الا بالخارجية والذهنية . وأما عندهم فوحدتها في العقل لايستلزم وحدتها في الخارج ، لانها ليست ماهية لتلك الحقائق اذ ماهية الشيء وجزؤها لايقع عليه بالتشكيك عندهم ، و انما كانت نوعاً لانه اذا جاز كون المقول بالتشكيك ذاتاً للشيء وذات الشيء ماهية النوعية كان الوجود نوعاً بخلافه عندهم لخروجه عن تلك الحقائق على رأيهم ـ س ره .

مشترك واقع على الأنوار لابالتساوي، مع أنّ نورالشمس يقتضي إبصار الأعشى دون سائرالأنوارفيكون مخالفاً لها في الحقيقة، وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع أنّ بعضها يوجب استعداد الحياة دون البواقي، وذلك لاختلاف ملزومات النوروالحرارة المتخالفة شدة وضعفاً المتباينة نوعاً عندهم وإن اشترك في مفهوم واحد عرضي. نعم الكلام في أصل قاعدتهم في أنّ الواقع على أشياء بالتشكيك إنما يكون عرضياً وارد كما ذكره في كتبه. و لما كان نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقية كنسبة الإنسانية المصدرية إلى الإنسان، والحيوانية المصدرية إلى الحيوان(١) -حيث أنّ المأخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلاحيثية أخرى غيرها- كان الوجود حقيقة واحدة؛ لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة، وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد. وقدمرذكر هذا الأصل في نفي تعدد الواجب لذاته. على أنّ حقيقة الوجود ليست ماهية كلية وإن كانت متفقة السنخ والأصل في جميع المراتب المتعينة، لابتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس مايقع به الاشتراك فيها لاغير.

ثم إنّ الدائرعلى ألسنة طائفة من المتصوفة أنّ حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بأنه لايجوز أن يكون عدماً أومعدوماً وهوظاهر، ولا ماهية موجودة بالوجود أومع الوجود تعليلا أوتقييداً لمافي ذلك من الاحتياج والتركيب، فتعين أن يكون وجوداً؛ وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أومجردا لمعروض فمحتاج، ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه

---

(١) يريد أن يحقق أن حقائق الوجودات وان كانت متفاوتة والوجود العام الانتزاعي ليس ماهية لها- كمامر في أول هذا السفر: ان الوجود العام ليس مقوما للوجودات، وانما هو اعتبار عقلي - الا انه كالماهية لها حيث انه عرضي بمعنى الخارج المحمول لابمعنى المحمول بالضميمة، ولوكان بالمعنى الثاني لكان حكاية عن ضميمة في الوجودات لاعن ذواتها بذواتها، واذاكانت كذلك كانت وحدة المفهوم حاكية عن وحدة الحقيقة كحكاية كل ماهية عن حقيقتها الخارجية على ماهي عليه، فتكون في تلك الحقائق جهة وحدة ولكنها عين جهة الكثرة والامتياز، اذلاتركيب في الوجودات الخاصة، لامن الاجزاء الخارجية ولا من الاجزاء العقلية مطلقا - س ره.

ارتفاع كلّ وجود (١). وهذا القول منهم يؤدى في الحقيقة إلى أنّ وجود الواجب غير موجود (٢)، وأنّ كلّ موجود حتى التاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيراً . لأنّ الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لاتحقق لها في الخارج، ولا شك في تكثر الموجودات التي هي أفرادها . وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل بل الأمر بالعكس إذ العام لاتحقق له إلاّ في ضمن الخاص . نعم إذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر هو إليه في تقومه في العقل دون العين ، وأما إذا كان عارضاً فلا . وأما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كلّ وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب ، فمغالطة منشاؤها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، لأنه إنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب (٣) كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها .

فان قيل : بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه .

قلنا : الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم ، لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم ، كيف وقد اتفقت الحكماء على أنّ

---

(١) بيان الاحتياج الى المطلق لان المحتاج اليه ما يلزم من عدمه عدم المحتاج لا أنه يلزم من وجوده وجوده كالسبب والعلة التامة أم لا كالشرط . فقوله ضرورة احتياج المقيد الى المطلق بيان للتركيب على سبيل اللف والنشر لئلا يكون الثاني عطفاً تفسيرياً للاول ، اذ التأسيس خير من التأكيد . و يحتمل كما يشعر قوله و اما قولهم يلزم الخ أن يكون قوله . وضرورة عطفاً على قوله : تمسكا أو على مدخول الباء المتعلقة به ـ س ره .

(٢) اى ان أرادوا المطلق المفهومي، يؤدى الى أن الواجب غير موجود الخ. وان أراد وا المطلق الانبساطى ، يؤدى الى أن كل موجود الخ لاختلاط هذا الوجود بالاشياء . وبعبارة اخرى ان أرادوا المفهوم بما هو مفهوم، يلزم الاول ؛ وان أرادوا المفهوم من حيث التحقق في الافراد، يلزم الثاني. أقول: ان أرادوا حقيقة الوجود المطلق من جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق، فلا غبار عليه بان ارادوا بالمطلق المحيط ـ س ره .

(٣) الذى يمتنع عدمه. فعدم الكل لايكون ممتنعاً بالذات بل لاجل استلزامه عدم البعض الذى هو ممتنع بالذات ، وكذا ارتفاع مطلق العلية ونظائرها ممتنع لاستلزامه ارتفاع بعض أفرادها الذى يمتنع عدمه ـ ره .

الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية [١] ، والأمور الاعتبارية التي لاتحقق لها في الأعيان .

فانظر [٢] ماأعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعدكونهم متفقين على أنه أظهر الأشياء وأعرفها عند العقل .

فمنها اختلافهم في أنه كلي أو جزئي ، فقيل جزئي حقيقي لاتعدد فيه أصلا ، وإنما التعددفي الموجودات لأجل الإضافات إليه . والحقّ أنّ الموجود بما هو موجود كلي [٣]، والوجودات أفراد له وحصص لحقيقة الوجود [٤] باعتبار أنّ تشخصاتها لايزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها . وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وإن كانت مشتركة بين الموجودات [٥] وهذا عجيب لايعرفه إلاّ الراسخون في العلم .

---

(١) كون الوجود أصلا بمعنى أن له أفراداً أوفرداً واحداً هو وجود الواجب تعالى مع كونه معقولا ثانيا أي لايحاذيه شيء في الخارج، بينهما تهافت . ومثله الكلام في قوله بعد سطور ان الحق ان العام اعتباري و له أفراد حقيقة . وكونه معقولا ثانياً بمعنى أن الوجود العام بما هو عام لاتحقق له في الاعيان، لايرتاب في بطلانه ذومسكة، اذلا اختصاص له بالمعقول الثاني اذكل معقول أول ايضاً لاوجود له في الاعيان بما هو عام . وسنحقق لك المقصود في حواشينا عند الكلام على فصل معقود لكون الوجود العام معقولا ثانياً فانتظر - س ره .

(٢) كذا في شرح المقاصد أيضاً للعلامة التفتازاني - س ره .

(٣) اي الوجود ولكن العام البديهي - س ره .

(٤) أي تجليات لها فان التجلي شديد المناسبة بالحصة المصطلحة اذ كما أن الحصة لاتغاير نفس الماهية في الذهن الا بالاضافة بما هي اضافة وتقييد لابما هي ظرف وقيد والاضافة بما هي هي أمر اعتباري ،كذلك التجلي في الخارج ليس الاظهور المتجلي في خصوصية ماهية فانية فيه ، وهذا هو المسمى بالاضافة الاشراقية في الاصطلاح ،وهو أيضاً .. الاسم الذي هو عين المسمى في الخارج بوجه وغيره بوجه، كوجه الشيء في الذهن الذي هو الشيء بوجه وغيره بوجه - س ره .

(٥) فكانت كلية بمعنى أنها محيطة وكانك سمعت منا معنى اشتراك الحقيقة كالمفهوم في الحواشي السابقة فتذكر ، ويناسب هذه الشرطية أن يقال بل وان كانت جزئية أيضا ولكن الجزئي بمعنى التشخص بذاته لابمعنى الطبيعة النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة- س ره .

ومنها اختلافهم في أنه واجب أوممكن . فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنّ مفهوم الوجود واجب. وذلك هو الضلال البعيد .

ومنها اختلافهم في أنه عرض أوجوهر أو ليس بعرض ولاجوهر لكونهما من أقسام الموجود ، والوجود ليس بموجود ، فقيل هذا هو الحقّ . وفي كلام الشيخ الرئيس وأتباعه مايشعر في الظاهر بأنه عرض ، وهو بعيد جداً لأنّ العرض مالا تتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ، ولايتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود. والحقّ عندي كمامر أنّ وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ، ووجود العرض عرض كذلك ، لاتحاده معها في الواقع . و إذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجاً تحت شيء من المقولات ، إذلاجنس له ولافصل له ، لكونه بسيط الحقيقة ، ولاله ماهية كلية ليحتاج في وجودها إلى عوارض مشخصة ، فليس كلياً ولاجزئياً بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها ، متفاوتة بنفس حقيقتها ، مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الأمور الاعتبارية كماسبق القول إليه .

ومنها اختلافهم في أنه موجود أولا . فقيل : إنه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل . وقيل : بل اعتباري لاتحقق له في الأعيان . وقيل : ليس بموجود ولامعدوم. والحقّ أنّ العام اعتباري وله أفراد حقيقية .

ومنها اختلافهم في أنّ الوجودات الخاصة نفس الماديات أو زائدة عليها . والحقّ أنّه نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن.

ومنها اختلافهم في أنّ لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة، أومتواط يقع على الموجودات بمعنى واحد لاتفاوت فيه، أو مشكّك يقع على الجميع بمعنى واحد هومفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحق(١) .

ومنها اختلافهم في أنّ الوجود سواءاً كان حقيقياً أوانتزاعياً معتبر في مفهوم

---

(١) ولعله لكون معنونه الذى هو الوجود العينى مشككاً ذامراتب مختلفة فينسب ذلك الى مفهوم الوجود بالعرض ، والا فلازمه وقوع التشكيك فى المفاهيم لكن سيجىء تمايله رحمه الله فى بعض الفصول الاتية الى تجويز التشكيك فى الماهية فانتظر - ط .

الموجود؟ وقيام المبدء بالشيء حقيقة أومجازاً شرط في كونه موضوعاً للحكم عليه بأنه موجود أم لا؟ بل الموجود مفهوم بسيط بمن غير دخول المبدء فيه، و ليس للمبدء تحقق لاعيناً ولاذهناً ولاقيام بالموضوع لاحقيقة ولامجازاً بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لاغير. والأوّل هو الحقّ الذي لاشبهة فيه.

نقاوة عرشية (١) قد تبين مما قرع سمعك أنّ حقيقة الوجود، من حيث هو، غير مقيّد بالإطلاق و التقييد، و الكلية و الجزئية، والعموم والخصوص، ولاهو واحد بوحدة زائدة عليه، ولاكثير، ولامتشخص بتشخص زائد على ذاته كماسنزيدك انكشافاً، ولامبهم؛ بل ليس له في ذاته إلاّ التحصل والفعلية (٢) والظهور، وإنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية، والمفهومات الكلية، و الأوصاف الاعتبارية، و النعوت الذهنية، بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله تعالى: «رفيع الدرجات» فيصير مطلقاً ومقيداً وكلياً وجزئياً وواحداً وكثيراً من غير حصول التغير في ذاته و حقيقته. و ليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه؛ و ليس بعرض لأنه ليس موجوداً بمعنى أنّ له وجوداً زائداً فضلاً عن أن يكون في موضوع، المستلزم لتقدم الشيء على نفسه؛ و ليس أمراً اعتبارياً كمايقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين إياه فضلاً عن اعتبارهم. وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً، وكون ماينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئاً اعتبارياً، لايوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك. وهو

---

(١) هذه المذكورات فيها نقاوة جميع ماتقدم من أول هذا السفر كمالا يخفى على الفطن العارف ـ س ره.

(٢) فان لازم الاختلاف الذاتي في الوجود أعني وقوع التشكيك في متن حقيقته. أن يتحقق هناك كثرة يتنافى بعض اجزائها البعض تنافياً قياسياً، فيعرض البعض نوع من الفقدان بالنسبة الى البعض، ولازمه أن يفارق المقيس المقيس اليه في وصف كماله ويساوق المقيس اليه أصل الحقيقة. كما انا نقسم الوجود الى ذهني وخارجي، و الى ما بالقوة وما بالفعل، والى كثير و واحد ثم نقول الوجود يساوق الخارجية، و يساوق الفعلية، ويساوق الوحدة، وهذا معنى قوله بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية الخ فافهم ذلك. ـ ط.

أعم الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد و الفقر وأمثالها من المفهومات العدمية . و بنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها و إمكان الآخر؛ إذ كلّ ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الأحكام والاعتبارات . وهو أظهر من كلّ شيء تحققاً وأنية حتى قيل فيه إنه بديهي ، وأخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنهاً حتى قيل إنه اعتباري محض ، على أنه (١) لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج إلاّ به ، فهو المحيط بجميعها بذاته ، وبه قوام الأشياء ، لأنّ الوجود لو لم يكن: لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها(٢) وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين ، فيسمّى بالماهية والأعيان الثابتة كما لوّحنا به. وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود(٣) فلا مغايرة إلاّ في اعتبار العقل،

---

(١) أى مع أنه . ـ س ره .

(٢) أى الوجود عين الاشياء لان ما هو الاصل فيها هو الوجـود ، ولو حمل على الوجود الواجبى كما هو سياق كلامه و لاسيما ما بعده فهو مشهد آخـر وبنظر أنور ، وهو النظر الى المعنى والغمض عن الصور رأساً ، وتلاشي الجهة الظلمانية وغلبة الجهة النورانية ، كما قال عليه السلام : معرفتي بالنورانية معرفة الله وقمع الباطل وأهله وقاهرية الحق وحزبه وانقطاع دورة المظاهر وظهور دولة الاسماء في نظر السالك « اذا جاء نصر الله و الفتح » فيرى « السميع البصير » لا الحيوان « و اللطيف الخبير » لا الجان ويرى « السبوح القدوس » لا الملك « والقيوم الدائم الرفيع » لا الفلك « واسم الله الاعظم » لا ادم وهلم من مفتتح كتاب التكوين الى الخاتم ، ففى هذا المشهد الاسنى « ألغيره من الظهور ما ليس له » فضلا عن مقام شهـود المسمى و نفى الاسماء كما قال عليه السلام : « كمال الاخلاص نفى الصفات عنه » فما قاله قده ، هنا مثل ما وقع في خطبة رسالة فارسية مسماة باغاز وأنجام للمحقق الطوسى و الحكيم القدوسى قدس الله روحه وكثر فتوحه وهو هذا :

سپاس خدائى را كه آغاز كائنات أز اوست و انجام همه با اوست ، بلكه همه خود اوست

فتوجيهه أيضاً ما وجهنا به كلام المصنف ـ س ره .

(٣) أى الماهيات والاعيان الثابتة التى هى صور الاسماء والصفـات ولوازمها مع نفس الاسماء والصفات في مرتبة الواحدية ومقام اللاهوت متحدة وجوداً ومتحققة بوجود المسمى وان اختلفت مفهوماً ـ س ره .

والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضاً راجعة إلى الوجود من وجه. والوجود لايقبل الانقسام والتجزي أصلا خارجاً أو عقلا لبساطته، فلاجنس له ولافصل له فلاحد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات، (١) وبه يقوم كلٌّ من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته، لابواسطة شيء آخر، به يلحق الأشياء كمالاتها كلها بل هو الذى يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعاً للذوات، (٢) لأنها أيضاً وجودات خاصة، وكلٌّ تالٍ من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه، والكلّ مستهلكة في أحدية الوجود الحق الإلهي مضمحلة في قهر الأول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه، فهو الواجب الوجود الحق سبحانه و تعالى، الثابت بذاته، المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية، المدعو بلسان الأنبياء و الأولياء الهادي خلقه إلى ذاته(٣) أخبر بلسانهم إنه بهويته مع كلّ شيء لابمداخلة و مزاولة، (٤) و بحقيقته غير كلّ شيء لابمزايلة، و إيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع أظهاره إياها، (٥) و إعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره إياها(٦) بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها

(١) اللزوم باعتبار مفاهيم الاسماء والصفات، و اما باعتبار التحقق فهي عينه وسيجيء في الالهيات تحقيق أن الحياة والعلم والارادة و القدرة و غيرها من الكمالات تدور مع الوجود حيثما دار، وترجع اليه وتتحدبه - س ره.

(٢) اشارة الى الاحاطة القيومية، والى التقدم بالحق والتأخر بالحق - ن ره.

(٣) وهذا الخبر بلسان على الذى هو لسان الله فقال عليه السلام: « مع كل شيء لابمقارنة وغير كل شيء لابمزايلة » وفي موضع آخر « داخل في الاشياء لا بالممازجة، خارج عن الاشياء لا بالمزايلة » و في موضع آخر « ليس في الاشياء بوالج، ولاعنها بخارج » وفي موضع آخر قريب من ذلك - س ره.

(٤) داخل في الاشياء لا بالممازجة خارج عن الاشياء لا بالمزايلة، داخل في الاشياء لاكدخول شيء في شيء، خارج عن الاشياء لاكخروج شيء عن شيء، فالبينونة بينونة صفة لابينونة عزلة فاستبصر - ن ره.

(٥) ولان مراتب التعينات الكلية ستة: من الاحدية، والواحدية، و الجبروت، والملكوت، والناسوت، والكون الجامع، فمدة اختفاء نوره ستة ايام كما قال عز من قائل: خلق السماوات والارض في ستة ايام - س ره.

(٦) قال الصدوق طاب ثراه في رسالة الاعتقادات: اعتقاد نافي النفوس والارواح انها باقية، منها منعمة و منها معذبة، الى ان يرد الى أبدانها عند البعث. أقول: وهذا ✿

متلاشية . كما قال : «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» و «كل شيء هالك إلاّ وجهه» وفي الصغرى تحوّله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، فكما أنّ وجود التعينات الخلقية إنما هو بالتجليات الإلهية في مراتب الكثرة ، كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة . فالماهيات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ، ظهرت أولا في العلم ثم في العين .[1] وكثرة الأسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى .



ـ لا ينافي إعدامه تعالى للأشياء عند النفخة الاولى بطريق اختفائها عند سطوع نور الوحدة و اضمحلالها عند ظهورها ، و هذا من الغوامض الالهية ليس المراد ما يترائى من ظاهره ـ ن ره .

(١) أي التفصيلي و اما في العلم الاجمالي فوجودها كان منطويا فيه ، ولا اسم ولا رسم لها ، والى هذا اشار العارف الجامي قده بقوله :

بود أعيان جهان بي چند و چون	ز امتياز علمي وعيني مصون
ني بلوح علمشان نقش ثبوت	ني ز فيض خوان هستي خورده قوت

ـ س ره .

المنهج الثالث

في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود وماينوط به وفيه فصول

فصل « ١ »

في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي

قداتفقت ألسنة الحكماء خلافاًلشرذمة من الظاهريين على أنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكلّ واحد من الناس وجوداً أوظهوراً آخرعبّر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مُظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية. (١)

تمهيد إنا قبل أن نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها، نمهدلك مقدمتين :

الاولى هي أنّ للممكنات كماعلمت ماهية ووجوداً وستعلم بالبرهان ماقد نبهناك عليه ، وكادأن تكون من المذعنين له إن أخذت الفطانة بيدك أنّ أثرالفاعل ومايترتب عليه أولا وبالذات ليس إلاّ نحواً من أنحاء وجودالشيء لاماهيته ، لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل . لالوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها . والوجودقد مرّت الإشارة إلى أنه ممايتفاوت شدة وضعفاً، وكمالاونقصاً ، وكلماكان الوجود أقوى وأكمل ، كانت الآثار المرتبة عليه

---

(١) بناءاً على مذهبه قده ان النفس خلاق للصور مظهر لها من مكامن غيبها وخفائها الى مقامات ظهورها ـ س ره .

أكثر، إذالوجود بذاته مبدء للأثر، فقديكون لماهية واحدة و مفهوم واحد أنحاء من الوجودوالظهور، وأطوارمن الكون والحصول بعضها أقوىمن بعض، ويترتب على بعضهامن الآثار والخواص مالايترتب علىغيره ، فكما أنّ الجوهر معنىواحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه ، مفارقاً عن المادة ، متبرءاً عنالكون و الفساد والتغير ، فعّالاثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها ؛ ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة ، مقترناً بها منفعلا عنغيره، متحركاً وساكناً وكائناً وفاسداًكالصور النوعيهعلى تفاوت طبقاتها فيالضعف والفقر ؛ فيوجد طوراً آخروجوداً أضعف من ذينك الصنفين حيث لايكون فاعلا ولامنفعلا ، ولاثابتاً ولامتحركاً ولاساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان [١] منحيث كونهاكذلك [٢]

والثانية هي إنّ اللّهتعالى قدخلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صورالأشياء المجردة و المادية لأنها منسنخ الملكوت و عالم القدرة والسطوة، والملكوتيون لهم اقتدارعلىإبداع الصورالعقلية القائمة بذواتها، وتكوين

(١) أشار بقيدالحيثية الى دفع ماعسى أن يقال : انالصور الذهنية كيف لاتكون فاعلة ؛ ولولا البناء الذى فيخيالك و النارالتى فيه لم يتحقق بناء فى الخارج ، ولم توقد نارفيه ، وكيف لاتكون منفعلة ولهاماهياتقابلة ، وكيف لاتكون ثابتةوخيالياتها اثبتفضلا عن عقلياتها . بيان الدفع انالمراد انها منحيث انهاالات لملاحظةالخارجيات كذلك فانها من هذهالحيثية ظهورات لها ، وأيضاً منظوره قده بيان وجه الضبط و انها ليست فاعلة كالمفارقات ، ولامنفعلة كالماديات - س ره .

(٢) التقييد بالحيثية لتتميم معرف الوجود الذهنى تجاه الوجود الخارجى ، فان الوجود الذهنى الذى هوأحد قسمى الوجود المطلق المنقسم الى الخارجي والذهنيانما يتحقق بالقياس . وهوقولنا : الوجود اما أن يترتب عليه الاثارو هوالخارجي ، واما أن لايترتب عليه تلك الاثار بعينها و هوالذهني ، والقسمان متقابلان لمكان التقسيم ، فالوجود الذهنى انماهوذهنى من جهة مقابلته الوجود الخارجيوعدم ترتب آثاره عليه ، واما منجهة ترتب آثار ماعليه لكونه رافعاً للعدم الذى هوالجهل ، وكونه متشخصاً بتشخص الذهن وسائرالاثار كحمرةالخجل أوالغضبان وصفرة الوجل وغيرذلك فهو من هذه الجهة وجودخارجي. وليس بذهنى لترتب الاثارعليه ، وعدم كونه مأخوذاً بالقياس الى الخارج ويتفرع على هذا البيان ان كل موجود ذهنى فله خارج مقيس اليه ، و ان مالا خارج له لاذهن له ، وان ماحيثية ذاته عينالخارج و ترتبالاثار فلايقع فى ذهن كصريح الوجود الخارجي والوجود الواجبى الى غيرذلك منالمسائل فتنبه - ط .

الصور الكونية القائمة بالمواد . وكلّ صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها . وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له[1] بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية، كما أنّ صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم، وليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعتياً .
وكلّ صورة حاصلة لموجود مجرّد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواءاً كانت قائمة بذاته أولا، ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواءاً كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها إمّا فيه وذلك إذا كان الشيء قابلاً لها ، وإمّا عنه وذلك إذا كان فاعلاً لها . فالحصول للشيء المجرّد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له . فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية ، والأفلاك المتحركة والساكنة ، والعناصر والمركبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلاّ يتسلسل. وذلك لأنّ الباري تعالى خلاّق الموجودات المبدعة والكائنة ، وخلق النفس الإنسانية مثالاً لذاته وصفاته وأفعاله ، فإنه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً ليكون معرفتها مرقاةً لمعرفته ، فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياز والجهات ، وصيّرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء ويختار لما يريد، إلاّ أنها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة ، فهي ضعيفة الوجود والقوام ،

(١) كون ما وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره، وصفاً ناعتاً لما يوجد له مما لاينبغى الارتياب فيه ؛ فان وجود الشيء لايكون لغيره الا اذا كان للغير ثبوت في نفسه وطرد هذا الوجود الغيرى عدماً من أعدامه ، ولانعنى بالوصف الا ذلك . فكل موجود لغيره وصف لذلك الغير الا انه انما يكون له وصفاً فى المرتبة التى طرد العدم عنه فيها لاغير . والمعلول وان كان وجوده فى نفسه عين وجوده لعلته لكنه انما يطرد العدم عن العلة فى مرتبة كمال معلها الزائد على ذاتها. ومن هنا تحدس ان كنت ذا لبٍّ ان هذا هو الملاك فى انتشاء صفات الواجب الفعلية، فليكن عندك اجماله حتى يوافيك تفصيله ان شاء الله تعالى - ط .

لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها . وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده . فلهذا مايترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود[1] بل وجود مايوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين، فلايترتب عليه الآثار المرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج . أللهم إلاّ لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج ، فإنهم لشدة اتصالهم بعالم القدس و محل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على ايجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار، وهذا الوجود المشيء الذي لايترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمّى بالوجود الذهني والظلي ، وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمّى بالوجود الخارجي و العيني .

ويؤيد ذلك ماقاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي قده في كتاب فصوص الحكم: « بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوة خياله مالاوجود له إلاّ فيها »[2] وهذا هو الأمر

---

(١) ليس الضعف دائماً في نفس الامر بل اجعله مرآت الملاحظ للجزئيات - س ره.

(٢) انما قال بالوهم لا بالخيال لانه الرئيس على القوى الدماغية ، ولانه يدرك المعاني الجزئية كالمحبة والخوف و الاماني و الآمال الجزئية و نحوها ، و كل واحد يناسب صورة؛ فلاجل درك الخوف المفرط في الليل المظلم في المقابر وفي المفاوز مثلا يحاكي المتخيلة صوراً موحشة قوية ربما تتمثل له جنة وغولا ؛ ولاجل درك المحبة والامنية والامل اذا اشتد العشق المجازي ربما يتخيل العاشق معشوقه حاضراً للتخيل القوي؛ و لادراك الاوهام الميول . و الرغبات والرهبات و العشقات ، تصور متخيلات الناس ميولاتهم ومرغوباتهم ومرهوباتهم ومعشوقاتهم ، فاما مشتغلون بها أنفسها و ذلك اذا كانوا بحضرها ، واما مشتغلون بصورها المخلوقة لاوهامهم و ذلك عند غيبتها عنهم ، الا الاخصين و الخصيصين المشتغلين بالله الخالقين للموجودات المحيطة و الوحدات الجمعية ، كما قال الحكماء: «ان العقول البسيطة خلاقة للعقول التفصيلية » فتبارك الله أحسن الخالقين - س ره .

العام لكل إنسان، والعارف يخلق بالهمّة[1] مايكون له وجود من خارج محل الهمّة،[2] ولكن لايزال الهمّة تحفظه ولايؤدها حفظ ماخلقته، فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ماخلق عدم ذلك المخلوق إلاّ أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات[3]. وهو لايغفل[4] مطلقاً بل لابدّ له من حضرة يشهدها. فإذا خلق العارف بهمته ماخلق،[5] وله هذه الاحاطة، ظهر ذلك الخلق بصورته في كلّ حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً، فإذا غفل العارف عن حضرة مّا أو حضرات وهو شاهد حضرة مّا من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ماغفل عنها، لأنّ الغفلة ماتعمّ قطّ لافي العموم ولافي الخصوص[6] وقد أوضحت هاهنا سرّاً[7] لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر.» قال: «وهذه مسئلة أخبرت عنها إنه

(١) العارف اما العارف بمعنى العالم بالحقائق بالتفصيل، و اما العارف بمعنى المقتدر المتصرف في الوجود، و اما العارف بمعنى الجامع للامرين الفائز بالحسنيين صاحب الرياستين. والمراد هنا الثاني والثالث - س ره.

(٢) أي خارج الخيال الذي لنفسه. احتراز عن اصحاب السيميا و الشعبدة، فانهم يظهرون صوراً خارجة من خيالاتهم لكن ليست خارجة من مقام الخيال لظهورها في خيالات الحاضرين لتصرفهم فيها. نقل عن شرح القيصري - ه ره.

(٣) أي الحضرات الخمس من اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع. و لماكان الكون الجامع الانساني نفسه ضابطاً وحافظاً يكون بدله من الحضرات المضبوطة المرتبة الغيبية التي فوق عالم المعاني والاعيان الثابتة - س ره.

(٤) الواو للاستيناف لا للحال ولا للعطف والالكان منافياً لماقبله كمالايخفى - س ره.

(٥) الي قوله يحفظ بعضها بعضاً. هذا ناظر الى قوله وقد ضبط جميع الحضرات كما أن قوله فاذا غفل الخ ناظر الى قوله بل لابد من حضرة يشهدها، وانما ظهر في كل حضرة لان كل مايوجد في الخارج لابد أن يمر على جميع الحضرات العلمية و يتنزل منها و انما حفظت الصور بعضها بعضاً لان تلك الصورة المحفوظة بالهمة ان كانت في حضرة من الحضرات العلوية فهي علة و روح ومعنى للصور السفلية، وان كانت في حضرة من الحضرات السفلية فهي كاشفة عن وجودها في العلوية اذ المعلول دليل على علته والصورة حاكية عن معناها - س ره.

(٦) أي لافي عموم الخلائق ولافي خواصهم، فان العوام أيضاً مشاهدون مظهراً من المظاهر وان لم يدروا من الذي هو الظاهر - س ره.

(٧) وهو ايجاد العبد بالهمة أشياء وحفظها، ولكن في عين كونه خالقاً لفعله فالخالق بالحقيقة هو الله تعالى. لاحول ولاقوة الا بالله العلي العظيم. فتبارك الله احسن الخالقين - س ره.

ماسطر أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلاّ في هـذا الكتاب ، فهي يتيمة الدهر وفريدته ، فإياك أن تغفل عنها فإنّ تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور، مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه : « مافرطنا في الكتاب من شيء » فهو الجامع للواقع وغير الواقع، ولايعرف ماقلناه إلاّ من كان قرآناً في نفسه ، فإنّ المتقي الله يجعل له فرقاناً» انتهى كلامه ولاشبهة في أنه ممايؤيد ماكنا بصدده تأييداً عظيماً ، ويعين إعانة قوية مع اشتماله على فوائد جمّة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس إن شاءالله تعالى. فاتقن مامهّدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه .

فصل « ٢ »

في تقرير الحجج في اثباته وهي من طرق

الطريقة الاولى إنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك البـاري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد ، بحيث يتمـيز عند الذهن عن باقي المعدومات ؛ وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود ، و إذ ليس في الخارج فرضاً وبياناً فهو في الذهن .

واعترض عليه بأنه لايجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأنّ العلم كمامرّ عبارة عن الصور الحاصلة عن الشيء فصورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له فيجب أن يكون للمعدوم، وخصوصاً الممتنع، ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية ، والمعدوم لاذات له . أولا تكون مطابقة له فلايحصل لنا العلم بالمعدوم ، اذ العلم عبارة عن صـورة مطابقة للمعلوم .

واجيب عنه بأنّ المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لايترتب به عليها آثارها المقصودة منها ، فالعلم بالمعدوم لايكون إلاّ بأن يحصل في ذهننا مفهوم لايكون ثابتاً في الخارج ، فلايجري

الترديد أن هذه الصورة مطابقة للمعدوم أولا ،[1] ولايلزم شيء من المحذورين إذ المسمّى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج . هذا على رأي المحققين ، و أما على قول من ذهب إلى أنّ الحاصل في الذهن شبح المعلوم لاحقيقته، فيقال: العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن ، فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود ، وإلاّ فهو العلم بالمعدوم . فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل، إذلاذات له عينية ولا مطابق له إلاّ بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود، يطابقه هذه الصورة . والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لايكون له مطابق بالفعل . هكذا قيل. وهو ليس بكاف في المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة ، وأما إذا تصورنا المعدوم المطلق بماهو معدوم مطلق فيلزم من قولكم: « المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني و ظهورها الظلي» التناقض ، إذ المعدوم بماهو معدوم لايكون له وجود أصلا ، والخفي بماهو خفي لايكون له ظهور مطلقاً . وهذا بالحقيقة راجع إلى إشكال المجهول المطلق المشهور[2] وسيأتيك ما ينفعك في دفعه إنشاءالله تعالى.

الطريقة الثانية إنا نحكم على أشياء لاوجود لها في الخارج أصلا، بأحكام ثبوتية صادقة ، وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لانقتصر في الحكم على ماوجد منه بل نحكم حكماً شاملا لجميع أفراده المحققة والمقدرة ، مثل قولنا كلّ عنقا طائر،

(١) اذلا اثنينية حتى يكون هنا مطابق و مطابق لكن لايخفى ان هذا الجواب بالحقيقة انكار الوجود الذهني لقوله ان الصورة حقيقة المعلوم بحيث لامطابق ولامطابق. ومراد القوم من ان الاشياء تحصل بأنفسها في الذهن انحفاظ الماهية مع مغايرة الوجودين ويتحقق حينئذ المطابقة ويجرى الترديد. وقول المجيب :«من حيث ظهورها الظلي» أراد به محض اضافة النفس الى حقيقة المعلوم ، اذلو أراد وجوداً آخر و للماهيه أيضاً حصص في الوجودات فلم لايجرى الترديد؟ فالحق في الجواب من الاعتراض أن يقال : مطابق كل شيء بحسبه، وفرده لابدان لاينافي طبيعته ، فتحقق مطابق المعدوم و ذاته الخارجية ان لايتحقق ذات خارجية وجودية ، كما ان مفهومه الذهني و صورته الظلية أيضاً نفي الشيء، وليس مثل صور ذهنية آخر فالاشتباه انما وقع من حصر المطابق في الوجودي - س ره.

(٢) أي العلم بالمعدوم قد مضى تحقيقه بتحقيق الحمل الاولي ، فان المعدوم المطلق معدوم مطلق ذاتاً - س ره .

وكلّ مثلث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين . و صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الإنسانية . و إذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع ، علمنا أنّ له وجوداً آخر هو الوجود الذهني. هذا ما قرروه .

وفيه بحث من وجوه:

الاول إنه لاشك أنّ أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كلّ عنقاء طائر إنّ كلّ ما هو فرد للعنقاء ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل. كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود . و معناها كلّ مالو وجد وكان متصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا ، والحكم بهذا النحو لايقتضي إلاّ وجود الموضوع بحسب التقدير،(1) فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي.فلم يثبت وجود آخر أصلا .

الثاني لوتم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدّرة الغير المتناهية لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم ، فإنا إذا قلنا كلّ مثلث كذا، يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل ، لأنه مما تقرر على مدارك المتأخرين أنّ الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لاوجود العنوان . وإن سلكنا مسلك التحقيق وقلنا إنّ المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان ، لكن الفرق بينها وبين الطبيعية أنّ الحكم فيها على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعية، فينحلّ الإشكال لكنّه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلا، و إلاّ فلا حد أن يقول إنّ الطبائع موجودة بوجود الأفراد(2) فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده، فالحكم عليه بذلك الاعتبار.

(1) أقول التقدير أمر واقعي ، والطيران بالقوة حكم فعلي ، فلابد للموضوع من وجود فعلي - س ره .

(2) أقول القضية اخذت حقيقية وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا، سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أومقدراً أولا يكون موجوداً فيه أصلا ؛ فالحكم فيها اذا كان على العنوان بحيث يسري الى الافراد النفس الامرية لابد وأن لايكون مقصوراً على الافراد الخارجية و الا لم يؤخذ القضية حقيقية ، و اذ ليس الموضوع المأخوذ بهذا الوجه في الخارج ففي الذهن فتدبر - س ره .

فان قيل: إنا لانأخذالموضوع فيالمحصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كلّ إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئي مشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً في الخارج ضرورة.

قيل: كما أنّ الموجود الخارجي مشخّص لايقبل الاشتراك، كذلك الموجود الذهني له تعين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين؛ ضرورة أنّ الوجود لايعرض المبهم من حيث هومبهم؛ غاية الأمر أنّ للعقل أن يلاحظ الوجود الذهني من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه، فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو، فليجز ذلك في الوجود العيني؛ لابدّ لنفيه من دليل.

والحق أنّ المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه إلاّ في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه، [1] وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب إنشاء الله تعالى.

الثالث إنا قد نتصور شخصاً كان موجوداً ونحكم عليه بحكم خارجي، كما إنا نحكم على جسم قدفني إنه كان صلباً ثقيلامتحركاً، فيلزم أن يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحداً بالعدد، لأنّ هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجي، لكنّه محال بالبديهة. والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد. قال: إنّ الشخص الخارجي مع تشخّصه الخارجي وتعينه العيني يوجد في الخيالات. وهذا فاسد جداً فإنّ الذات الواحدة لايكون لها إلاّ وجود واحد، كيف والوجود إما مساوق للتشخص أومتحد معه بل الجواب أن يقال: إنّ المحمول الخارجي أيضاً كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متحد مع الموضوع الذهني، لكن المنظور إليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج، ولا حجر في

---

(١) أى التحقق فى العقل معتبر بحسب الظرفية فى نفس الماهية لابحسب الشرطية. وقوله ليس تحققه الافى العقل جواب لقوله فليجز، يعنى عدم ملاحظة التعين فى الموجود الخارجى عمل العقل فقبول الاشتراك ليس الافيه ولكن مذهبه قده فى كثير من المواضع ان مناط الكلية والاشتراك نفس الوجود، ولكن الوجود التبعى العقلى. واما نفس الماهية فلا كلية و لاجزئية ولعل قوله وسيجيء تحقيق ذلك اشارة الى ذلك - س ره.

كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكي عنه، لأن المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية .

الطريقة الثالثة إنّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركه في نوع أو جنس، معنى واحداً ينطبق على كلّ من الأشخاص (١) بحيث جاز أن يقال : على كلّ منها إنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي ، مثلا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحداً مشتركاً فيه، وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير، والحيوان العام المحمول على البغال والحمير ، مجامعاً لكلّ من تعيناتها مجرداً في حدّ ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها ؛ وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحداً وإلاّ لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة ، وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية ، فوجوده إنما هو بشرط الكثرة. ونحن قد لاحظناه من حيث أنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل .

فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء أنّ الأجناس والأنواع وبالجملة الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات لها وجود في الأعيان ، فإنهم قد صرحوا بأنّ

---

(١) ليس المراد من الانطباق عليها و من انه هو المنتزع الكلي و من المجامعة للتعينات الحمل عليها ، لان مناط الاستدلال هو الكلي العقلي لكن الطبيعة بشرط الكلية والوجود العقلي لا يمكن أن يقال هي هي أى عين الافراد و التجرد المعتبر فيه انما هو بالنسبة الى العوارض المادية لا بالنسبة الى جميع ما هي غير الماهية حتى الوجود العقلي، والكلية انما هي التجرد المعتبر في الماهية المجردة أعني الماهية بشرط لا . وكذلك الكلي العقلي لكونه صرف الحقيقة وصرف الشيء واحد وفي عين وحدته جامع جميع ما هو من سنخه ، فمعنى ان كل واحد منها هو هو انه الحقيقة والكل رقائقه و لاسيما على مذهبه قده في ادراك الكليات .

ان قلت : فالكلي المحمول على الافراد ما هو .

قلت : هو الكلي الطبيعي لان المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم كما هو المقرر عندهم وهو الطبيعي، والمحمول لابد وأن يكون ذاتياً في الموضوع وهو شأن المفهوم المبهم اللا بشرطي - س ره .

معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس ـ من الحقائق التي هي معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تسمّى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجودة في الخارج، فيلزم على رأيهم أن يكون في الوجود إنسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من أشخاص الناس، و هي مع كلّ هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار، وغير متغيرة بنفسها، وإذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصة بذلك الشخص فقط، و أما غير تلك الإنسانية فهي باقية غير فاسدة، وإنما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط، فهي ذات واحدة مقترنة بعينها بأعراض كثيرة وتعيّنات شتّى تصير مع أعراض كلّ شخص إنسانية ذلك الشخص. وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القيود والفصول المتباينة، فلا حاجة إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمّى بالذهن.

قلنا: هذا اشتباه وقع لبعض، منشاؤه الغفلة عن رعاية الحيثيات، و الإهمال في جانب الاعتبارات؛ فإن قولهم بوجود الطبائع النوعية و الجنسية ليس معناه أنّ النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس و بالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي (١) أو معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج، فإنّ هذا مما لا يتفوه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الأكابر، وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم أنّ الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج. وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنّع فيها كثيراً على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همذان، قد توهم أنّ معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكلّ واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركاً فيها أمر موجود فيها، قائلا هل بلغ من عقل الإنسان أن يظن أنّ هذا موضع خلاف بين الحكماء. وكأنّ ذلك المرء لما سمع من القوم أنهم يقولون إنّ الأشخاص تشترك

(١) ذكر لفظ الطبيعي تطفلي والاولى حذفه كما في قوله: وقد بينوا الخ و ذلك لان الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي هو نفس الطبيعة المعروضة بلا عارض الكلية بل بلاوصف المعروضية وهي موجودة في الخارج كما سيصرح به. و الحاصل ان المغالطة وقعت من اشتباه الكلي الطبيعي بالعقلي ـ س ره.

في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود ، فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع، فسبق إلى وهمه أنهم ذهبوا إلى أنّ الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الأعيان، وهو فاسد . نعم المعنى الواحد والمشترك والكلي والعام والنوع والجنس ـ إلى غير ذلك من اللواحق ـ قد يوجد في الأعيان لكن لا بهذه الاعتبارات ، فحقيقة الإنسان مثلا من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان منصبغة بالوجود، لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته، وقد فرض العموم لاحقاً بها في موطن يليق لحوقه بها فيه ، و هو الذهن ، لا الخارج وقد نصّ الشيخ في سائر كتبه أنّ الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتاً واحدة، وكذلك الحيوانية ، لا كثرة يكون باعتبار إضافات مختلفة ، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو ، فهما إنسانيتان : إنسانية قارنت خواص زيد، وإنسانية قارنت خواص عمرو، لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول .

فان قلت : كما أنّ الموجود الخارجي مشخّص لا يقبل الاشتراك ، كذلك الموجود الذهني مشخّص لا يقبل الاشتراك و لا ينطبق على كثيرين ، و المنطبق[1] على كثيرين إنما هو الماهية من حيث هي هي ، وهي موجودة في الخارج أيضاً ، فلا يتم الدليل .

قلت : ليس المقصود أنّ الإنسان الموجود في الذهن مثلا ، ليس شخصاً وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك، بل المراد أنّ لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ، ومعلوم يقيناً أنّ الإنسان المعلوم كذلك من حيث أنه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخّصاً بتشخّص خارجي أصلا .

ومن الاستبصارات في هذا الباب أنا نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المعدومة

(١) هذا حق كما قلنا : ان المحمول على كثيرين هو الكلي الطبيعي المتحد لا بهامه مع أفراده ، ومع ذلك يتم الدليل كما ذكره قده ـ س ره .

في الخارج ونحكم بها على الأشياء ، فلامحالة لها ثبوت ، (١) فثبوتها إمّا في الخارج، وهو محال، لأنها امور اعتبارية ، فهي موجودة في الذهن ، وهو المطلوب .

ومن العرشيات الواردة أنّ كلّ فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية و الغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لأجله . ولو كان له تحقق في الخارج عيني ، لزم تحصيل الحاصل ؛ فلابدّ وأن يكون له نحو من التقرر لايترتب عليه آثاره المخصوصة به ، المطلوبة منه ، وهو المعنيّ بالوجود الذهني .

ومما ينبهك على مانحن بصدده ، كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبباً للتحريكات و التأثيرات الخارجية ، و إن لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة . أولاترى أن تخيّلك لمشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئاً ، وتخيّلك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ؛ ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت ، لما كان سبباً لتحريك أعضائك .

وقد حكى عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لاينجع فيه العلاج الجسماني ، دفعه بمجرد تدبيرات نفسانية و امور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة .

وبعض النفوس قد يبلغ في القوة و الشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجوداً وظهوراً حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني، فيبرئ المريض ويمرض الأشرار و يقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار ناراً، او يحرّك أجساماً عجزت عن

(١) هذا مبنى على ماسيذكره ان الثابت لشيء لابد أن يكون له ثبوت في ظرف الاتصاف . واما على مذهب القوم الذين قالوا : ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف لافرع ثبوت الثابت فلايتم . ويمكن أن يقال : مراده قده ان الامور الانتزاعية وان كانت غير موجودة في الخارج بل وجودها فيه بمعنى وجود منشأ انتزاعها الا انها امورلها نفس الامرية كابوتك لزيد وما لكتبك للفرس ، وقد دل الدليل على انها ليست موجودة في الخارج ، فنفس أمريتها لاتنتظم الا بوجودها في الذهن ، ولذا قال مثبتوا الحال انها ليست موجودة وليست معدومة ، وهي أحوال. ولكن بعد اللتيا و التي هذا داخل في الطريقة الاولى - س ره .

تحريكها نفوس أبناء النوع ؛ كلّ ذلك [١] باهتزاز علويّ و تأييد ملكوتي وطرب معنوي .

فان قلت : إنهم صرّحوا بأنّ للطبائع غايات في أفاعيلها الطبيعية ، فإن لزم أن يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني ، لزم أن يكون تلك الطبائع ذوات أذهان شاعرة بنتائج أفاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية .

قلنا : هذا الكلام مما أورده الخطيب الرازي على الفلاسفة راداً عليهم حيث ذهبوا إلى أنّ للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية و أنّ الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل و استكماله بمايستدعي التوصل إليه في فعله .

و اجاب [٢] عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات بالتزام أنّ لها شعوراً بمقتضاها وغاية في أفاعيلها، غاية مافي الباب أن يكون شعورها شعوراً ضعيفاً . والنظر في اُناث النخل و ميلانها إلى صوب بعض ذكرانها و إن كان على خلاف ذلك الصوب، ممايؤكد ذلك . وكذا مشاهدة ميل عروق الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار

---

(١) كما قال عليه السلام : « قلعت باب خيبر بقوة ربانية لا بقوة جسدانية » وقد ذكره صاحب سلسلة الذهب بقوله .

قدرت وفعل حق از آن زده سر	كنده بي خويشتن در از خيبر
خود چه خيبر كه خيبر گردون	پيش آن دست و پنجه بود زبون

س ره .

(٢) حاصله ان العلم كالحياة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية مساوقة للوجود تدور معه حيثمادار، بل عينه. وكما ان للطبائع وجوداً - وان كان كلا وجود، لاشتباكه بالقوة والعدم - كذلك لها علم وحياة وان كانا ضعيفين ، كماقال تعالى : « وان من شيء الايسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم » ولها ارادة وبها يتم سريان العشق اليها فمراد المحقق قده بالشعور العلم البسيط لاأن لها شعوراً لمسبباً لاأقل والا لكانت حيوانات لصدق تعريف الحيوان أعني الحساس المتحرك بالارادة عليها ، اذ الطبيعة مالم تستوف قوى التحريك لم تتخط الى قوة الحس كما هو مقتضى قاعدة امكان الاخس في الصعود .

وهنا مسلك آخر في الدفع وهو ان الطبائع فواعل بالتسخير تحت الانوار القاهرة وأرباب الانواع، والغايات متصورة لها. ولا يلزم أن تكون متصورة لتلك الطبائع كما ان طبع المرمى بالقسر فاعل الحركة، ولها غاية وليست متصورة لذلك الطبع بل للقاسر فكذا في المسخر والمسخر - س ره .

وانحرافها في الصعود عن الجدار وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات وإحرازها لب الثمار في الوقايات الصائنة، يهديك إلى ما ذكرناه . وهاهنا لمعات نورية لايناسب هذا المقام ذكرها عسى أن يأتي بها حين ماقدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه .

فصل «٣»

في ذكر شكوك انعقادية و فيه فكوك اعتقادية عنها

قد تقرر عند المعلم الأول ومتبعيه من المشائين والشيخين أبي نصر وأبي علي و تلامذته وجمهور المتأخرين أن ظرف الوجود الذهني و الظهور الظلي للأشياء فينا إنما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسية. فالكليات توجد في النفس المجردة، والمعاني الجزئية في القوة الوهمية، والصور المادية في الحس والخيال . فوقعت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها.

الاشكال الاول : إن الحقائق الجوهرية بناءاً على أن الجوهر ذاتي لها ـ وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدلة الوجود الذهني ـ يجب أن تكون جوهراً أينما وجدت وغير حالة في موضوع، فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضاً قائمة به . ثم إنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات ، فيلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف .

و **الجواب** عنه على مايستفاد من كتب الشيخ أن معنى الجوهر الذي صيروه جنساً وجعلوه عنواناً للحقائق الجوهرية ، ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع ، لأن هذا المعنى لايمكن أن يكون جنساً لشيء وإلا لكان فصله الذي فرض مقسماً له، مقوماً له، ضرورة أن الفصول المقسمة للجنس لايحتاج إلى شيء

منها الجنس في تقومه من حيث هو ، بل هي من الخواص العارضة للجنس . كما أنه عرض عام لازم لها ، بل احتياجه إليها في أن يوجد ويحصّل تحصيلا وجودياً لا تألّفياً فكلّ فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس ، فإذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع ، لكان فصله المفروض محصّل وجوده، مقوم معناه وماهيته ؛ كما سبقت الإشارة إليه .

و بوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنساً للجواهر انقلاب الماهية حين انعدام شيء من أفرادها .

و بوجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته ، فإنّ نفس الماهية لا يتعلق بها جعل و تأثير ، فلو كان الوجود عينها أو جزئها يلزم الضرورة الأزلية فيها ، تعالى القيّوم الواحد عن الشريك والنظير علواً كبيراً .

وأما الوجودات الإمكانية فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها .

و كذلك قولنا [١] الشيء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنواناً للحقيقة الجنسية الجوهرية ولازماً لها ؛ وإلاّ لكان كلّ من علم شيئاً هو في نفسه جوهر، علم أنه موجود؛ بل معنى الجوهر، الذي يصلح للجنسية هو ما يعبّر عنه بأنه الشيء ذو الماهية إذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع ، وهذا المعنى ثابت له سواءاً وجد في العقل أو في الأعيان ، وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالّة في المحلّ المتقوم بنفسه ، فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور .

ومما يؤكد ما ذكر أنّ حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع و الأشخاص المندرجة تحته ، غير معلل بشيء خارج ؛ وأما حمل كونها موجودة بالفعل ـ الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع ـ فلا محالة بسبب وعلة خارجة عن

(١) الفرق بينه وبين سابقه ان السابق كان هو الموجود بما هو موجود وهو الوجود، وهذا ماهية له الوجود بالفعل . كما ان هذا يمتاز عن الاخير بأخذ الوجود وسلب الموضوع بالفعل فيه ، دون الاخير ـ س ره .

الماهية، وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الأجناس والمقولات العشر إلاّ بسبب ، لا كحمل الذاتي إلغير المعلّل ، فلم يصر بإضافة معنى عدمي إليه وهو قولنا لا في موضوع جنساً لشيء منها ، و إلاّ لصار بإضافة معنى وجودي إليه و هو قولنا في موضوع جنساً للبواقي ؛ بل هذا أولى، وهو خلاف[1] ما تقرر عندهم. هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهراً .

وهاهنا دقيقة أخرى سنشير إلى بيانها في تحقيق الحمل إن شاء الله تعالى. حاصله أنه لامنافات بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه ، وكونه ممايصدق عليه القائم بغيره ، على قياس مفهوم العدم ، واللاشيء ، واللاممكن، وشريك الباري ، والحرف ، والوضع، والحركة ، وممتنع الوجود، واللاتناهي، ونظائرها. حيث يصدق على كلّ منها نقيضها بحسب المفهوم هذا .

فقد علم بما ذكروا أنّ مفهوم العرض أعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني ، فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته ، وعرض باعتبار وجوده في الذهن ، فلامنافاة بينهما ، إنما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها .

وأما أنّ القوم قدعدّوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه أن يكون صورة الجوهر في العقل جوهراً وكيفاً فيندرج تحت مقولتين ، فقيل إنّ هذا من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية ، لأنه إن أُريد بالكيف ماهية

(١) أي كون الموجود في الموضوع وهو العرض جنساً للاعراض التسعة خلاف ماتقرر عند الحكماء ، من ان المقولات التسع اجناس عالية ، فاذا كان العرض جنساً عالياً لم تكن التسع عاليات .

نعم السيد المحقق الداماد قده صرح في كتبه بان الجوهر والعرض جنسان قاصيان. لكن التحقيق ان العرض عرضي لها لان العرض من العروض وهو امر ثابت لها بالقياس الى الغير وذاتي الشيء يثبت له مع قطع النظر عما عداه ، وبالحقيقة العرض تعبير عن وجودها الرابطي فان وجودها في انفسها عين وجودها لموضوعها ، فان الاضافة وان لم تعتبر في شيئيات مفاهيم اكثرها عند اكثرهم اواقلها عند اقلهم لكنها معتبرة في وجود جميعها. فاذا كان العرضية و جودها الاضافي ـ و الوجود خارج عن الماهية ـ لم تكن ذاتية لها ـ س ره .

حقّها في الوجود الخارجي أن يكون في موضوع و غير مقتضية للقسمة و النسبة ، فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنساً من عوالي الأجناس ، كما أنّ الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال ، فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف ؛ وإن أُريد منه عرض لايكون بالفعل مقتضياً للقسمة و النسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن ، فلاتمانع بهذا الاعتبار بينه و بين ماهية الجوهر و كذا بينه وبين ماهيات بواقي الأعراض على نحو مامر في مفهوم العرض ، فلايلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين . هذا تقرير كلامهم على مايناسب أُسلوبهم ومرامهم . والحقّ ماسنذكرلك إنشاءالله تعالى .

و ليعلم هاهنا أنّ معنى قولهم إنّ كليات الجواهر جواهر ليس أنّ المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن وله محلّ مستغن عنه أنه قديزول عنه صور الجواهر العقلية و يعود إليه و يكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع ، كالمقناطيس الذي هو في الكف ، فإنه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكف ولايجذبه أخرى كما إذا كان فيه ، فإنّ هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات (١) وإهمال الاعتبارات وأخذ الكلي مكان الجزئي ، فإنّ الكلي الذي ذاته في العقل على رأيهم يستحيل و قوعها في الأعيان واستغنائها عن الموضوع ؛ والمغناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصيته ؛ و ليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم أنّ كلي الجوهر جوهر ، الماهية من حيث هي بلاقيد وشرط من الكلية و الجزئية وسائر المنضافات الذهنية والخارجية إليها ، ويقال (٢) لها الكلي الطبيعي أيضاً كمايقال للماهية المعروضة للكلية الكلي العقلي ،

---

(١) أي حيثية بشرط لا وحيثية لابشرط ، بل اللابشرط القسمي واللا بشرط المقسمي وأما أخذ الكلي مكان الجزئي فهو تنزيل الكلي مكان المقناطيس ـ س ره .

(٢) قد ذكرنا في أوايل هذه التعليقة ان الكلي الطبيعي الذى قال المحققون بوجوده هو الماهية التى هى مقسم للماهية المطلقة والمخلوطة والمجردة ، و انها اشد ابهاماً من المطلقة التي هي من اقسامها ، كما اشار اليه بقوله يصلح لكثير من القيود المتنافية وهو المطلق الغير المقيد بالاطلاق ، وانها كيف لاتكون موجودة ومن اقسامها ✽

والكلي بالمعنى الثاني لايصلح للشخصيه والوجود في الخارج ، بخلاف المعنى الأول، فإنّها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة و الكثرة و الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية، فالمعقول من الجوهر وإن كان عرضاً بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كلياً ، و لكنّه جوهر عندهم بحسب ماهيته ، فإنّ ماهيته ماهية شأنها أن يكون وجودها في الأعيان لافي موضوع. وأما التمثيل للجوهر العقلي بالمقناطيس حيث وقع في كلامهم ، فهو إنما كان باعتبار أنّ ماهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها ، فإذا وجد مقارناً لكفّ الإنسان ولم يجذب الحديد أو وجد مقارناً لجسمية الحديد فجذبه ، لم يلزم أن يقال إنه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد ، بل هو في كلّ منهما بصفة واحدة، وهو أنه حجر من شأنه جذب الحديد . وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له .

فان قلت : قد صرّح الشيخ في إلهيات الشفاء وغيرها بأنّ فصول الجواهر لايجب أن يكون جواهر بحسب ماهياتها ، وإن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية ، حتى لايلزم أن يكون لكلّ فصل فصل إلى غير النهاية ؛ فعلى ماذكره من كونها لاتندرج تحت مقولة الجوهر ، يلزم أن تكون مندرجة تحت مقولة اُخرى من المقولات العرضية ، فيكون حقيقة واحدة جوهراً وعرضاً في وجود واحد، لاتحاد كلّ نوع مع فصله .

قلت لايلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها إندراجها تحت مقولة اُخرى ، حتى يصدق عليها مفهوم العرض؛ لكونه عرضاً

✡ المخلوطة والمجردة التى هى تؤخذ مادة وهى موجودة .

و اطلق فى كلام بعضهم الكلي الطبيعي على المأخوذ لابشرط ، المقيد باللابشرط والاطلاق، واليه اشار بقوله: كما يقال للماهية المعروضة للكلية، كما قال التفتازانى فى تهذيب المنطق: ومعروضه طبيعيا .

و فى بعض النسخ: كما يقال للماهية المعروضة كلي عقلي. وعلى هذا فالمعنى واضح

- س ره .

عاماً لازماً للمقولات العرضية، إذ لامانع [١] بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لاجنس لها ولافصل، تحت مقولة من المقولات أصلا . نص عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء .

قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور [٢] وهـو كون شيء واحد جوهراً وعرضاً ، كلياً وجزئياً ، علماً ومعلوماً : إنا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا أمران : أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي ، وهو غير حال في الذهن ناعتاً له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان، وثانيهما موجود في الخارج، وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لاإشكال فيه ؛ إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، أو علماً ومعلوماً ، أو كلياً وجزئياً .

فنقول إن أراد أن هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقاً لما ذهب إليه الحكماء و المحققون ، فلايفي إلا بدفع إشكال كون شيء واحد علماً و معلوماً

(١) اذهنا اشياء كثيرة ليست داخلة تحت المقولات العشر ، كالوجودات الخاصة الامكانية فانها ليست بواجبة الوجود ، وكالفصول البسيطة اما لانها الوجودات الخاصة كما هو مذهب المصنف قده ، وأما لانها ماهيات بسيطة غير مجنسة بشيء من المقولات كما هو عند الحكماء. بل هنا اعراض غير داخلة عندهم في المقولات التسع، كالنقطة والوحدة عندهم - س ره .

(٢) بيان الاشكال الاول قدمر ، واما بيان الثاني والثالث فهو ان الكلي الموجود في العقل من حيث انه موجود كلي، ومن حيث انه في نفس شخصية - والموضوع من جملة المشخصات - جزئي؛ وكيف يكون شيء واحد كلياً وجزئياً؟ وان العلم والمعلوم بالذات عندهم واحد وكيف يكونان واحداً والعلم بالسواد يتصف به العالم ، والمعلوم لايتصف به العالم . الاترى ان العلم بالاشياء عين ذات الحق تعالى ويتصف به بخلاف الاشياء المعلومة .

ثم تصوير ماتصوره هذا الفاضل وتمثيل ماتخيله انا اذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرآة بحيث انطبع صورة شخصه وجسده في تلك المرآة فهناك امران : صورة حاصلة في المرآة وليست قائمة بها وهي الصورة الطبيعية التي في مادة الشخص ، وصورة منطبعة في سطح المرآة قائمة به ؛ فهكذا في المرآة التي هي الذهن ، فعنده لكل شيء يدرك ثلاث صور: الصورة الخارجية التي هي المعلومة بالعرض ، والصورة الذهنية التي هي حاصلة في الذهن لاقائمة به وهي الامر الذهني عنده ، والصورة الخارجية القائمة بالذهن وهي الامر الخارجي عنده ، فلكل مقابل موضوع على حدة - س ره.

وكونه كلياً وجزئياً ، وأما إشكال كونه جوهراً وعرضاً فبمجرد ماذكره لايخرج عنه الجواب. وإن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات ، فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان وإحداث[١] مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ، أنه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك إن شاء الله تعالى أنّ كلّ صورة مجرّدة قائمة بذاتها فإنها عاقلة وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها ، وبنوا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم ، فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانية عند تصوره المعقولات ، محصلة مكوّنة باختيارها لذوات مجرّدة عقليّة علاّمة فعّالة ؛ بناءاً على اعترافه بأنه يحصل عند تصورنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن ولا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر. وكون النفس فعّالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وإن كان بمعنى الإعداد من المستبين فساده واستحالته. كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوة ، وإنما يخرجها من القوة إلى الفعل ماهو عقل بالفعل ، فإذا أفادت النفس العقل ، فكانت إما علة مفيضة لها ، فكان مابالقوة بحسب الذات مخرجاً ومحصّلا لما بالفعل بالذات من القوة، هذا محال فاحش؛ وإما علة قابلية لها ، فهو ينافي ماذهب إليه ، لأنّ قابل الشي يجب أن يكون محلاّ له ؛ وإن لم يكن شيئاً منهما وليست بغاية أيضاً ـ وهو ظاهر ـ ولاهي صورة لها ـ بل العكس أولى ـ فلا علاقة لها مع المعقولات ، فكيف يكون منشئاً لوجودها. على أنّ الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم.

وأيضاً يلزم على هذا كون المعلوم كلياً وجزئياً باعتبار واحد. أما كونه كلياً فلكونه معقولا مجرداً عن المشخصات الخارجية. وأما كونه جزئياً فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلالياً من غير قيامه بها ، يكون متشخصاً

(١) وهو الجمع بين المذهبين من المثلية والشبحية ، فان الحاصل في الذهن مثل الموجود الخارجي في الماهية ولازمها ، والقائم بالذهن شبحه لكونه كيفا ، والموجود الخارجي اعني ذا الصورة من مقولة اخرى . او احداث مذهب ثالث من حيث القول بالصورتين اذ القائل بالمثلية قال بصورة واحدة والقائل بالشبح ايضا قال بصورة واحدة ولم يقل احد بصورتين ـ س ره .

بنفسه ، إذ الوجود خارج الذهن يسارق التشخص كذلك وتحقيق المقام[1] أنّ تشخص الماهية المتكثرة الأفراد إنما يكون بهيئآت ولواحق خارجية ، فما لم يحصل الماهية حصولا آخر غير ماهو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معرّاة مقشّرة عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية معرّ وتقشير مقشّر، لايوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين ، فلابدّ أن يكون للماهية حصول للشي المعرّى لها من المقارنات المانعة من العموم والاشتراك، إذ تعرية الشيء للشيء لاينفك عن وجود ذلك الشيء له، ولابدّ أيضاً أن يكون وجودها المعرّى عين وجودها الحاصل لذلك الشيء أي الذي عرّاها عن الغواشي ، وإذا كان الوجود التجردي لماهية مّا عين وجودها الارتباطي للذهن الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية و تجريدها عن العوارض الهيولانية ، فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لاغير، إذ معنى[2] حلول الشيء في الشي أن يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل. فعلم مماذكر[3-4] أنّ

---

(١) أى بحيث ينور بطلان ماذكره هذا القائل من كون الامر الحاصل فى الذهن غير القائم به ، كليا مجردا مع ان الكلية والتجرد مما ينوط بالوجود للنفس ، ويقرر ماذكره المصنف من انه لابد من علاقة العلية بأن يكون النفس واحدة من العلل للامر الحاصل فيها ـ س ره .

(٢) لايخفى انه لايلزم منه ان يكون كلما كان وجود الشيء فى نفسه عين وجوده للاخر تحقق الحلول ، اذ الموجبة لا تنعكس كنفسها . لكن المراد ان وجود الصورة للنفس لما لم يمكن ان يكون من باب وجود الفعل للفاعل لكون النفس ولا سيما فى مقام العقل بالقوة قابلة قبولا انفعاليا تجدديا ـ خصوصا عند القائل ـ ، كان هذا الوجود الرابطي المخصوص حلولا ـ س ره .

(٣) اى الصورة الحاصلة فى الذهن وهى ليست فى المادة ولا مغشاة بالغواشي ، فينبغي ان يقول الصور الحاصلة فى الذهن من غير قيامها به جزئية محسوسة لا كلية معقولة .

قلت منظوره قده الزام الخالف كما ينادى به قوله وقد فرضنا انها معقولة الخ بان الصور لما كانت عندهم بتجريد المجرد مجردة و بتعرية المعرى معراة وهذا منوط بوجودها للنفس المعرية وقيامها بها وهذا القائل لم يقل به فى الامر الحاصل ، كانت الصور باقية على ماديتها والتفوه بالكلية والتجرد بمجرد اللفظ ـ س ره .

(٤) هذا ما اختاره ره فى امر الصور النفسانية العلمية لدفع عدة من الاشكالات ✡

☆المتوجهة الى القول بالوجود الذهني .

واجماله ان الصور العلمية الجزئية من المحسوسات والمتخيلات قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ، وهي وجودات مثالية تنشأها النفس في المثال الاصغر الذى يسمى بالخيال المتصل بالنفس ، دون الخيال الاعظم المنفصل . والصور الكلية هي العقول الكلية التي تنال النفس وجوداتها الخارجية وتضيف إليها الترديد وتجوز انطباقها على كثيرين لضعف الادراك كالانسان الضعيف البصر الذى يدرك شبح زيد مثلا ادراكا بصريا ضعيفا ثم يجوز انطباقه على زيد وعمرو وغيرهما ، وهذه العقول لما كانت اقوى وجوداً من النفس لايمكن القول بكونها معلولة للنفس قائمة بها قياماً صدورياً بل النفس مظهر لها . فهذا ماذهب اليه ره ومن المعلوم أنه مبني على تجرد الصور العلمية والقول بالخيال المتصل والقول بالمثل العقلية وهو ره قائل بها جميعا .

ومن الممكن ان يوجه اليه الاشكال من وجهين :

الاول ان العلية والمعلولية والتجرد والمادية ونظائر ذلك من الشئون المختصة بالوجود الخارجي الحقيقي ، والوجود الذهني العاري من الاثار المترتبة لايقبل شيئاً من ذلك ، لكونها آثاراً حقيقية عينية . ويشهد به تصريحه ره في مبحث الجعل ان الجعل انما هو من شئون الوجود الخارجي ، وكذا عده ره في اول المنهج الوجود الذهني مقابلا للوجود المجرد والمادي .

الثاني انه ره يصرح بأن الوجود الذهني اضعف من الوجود الخارجي ، ويصرح أيضا بان المثال والعقل اقوى وجوداً من الامور المادية ، ولازمه التناقض في الصور العلمية الجزئية ، والكلية المنطبقة على الانواع المادية وافرادها ، كصورة زيد المنطبق على زيد الخارجي وصورة الانسان المنطبق على افراده الخارجية ، فان الصورتين حيث كانتا من المثال والعقل فهما اقوى من مصداقهما وجوداً وحيث كانتا موجودتين ذهنا فهما اضعف من مصداقهما فهما اقوى واضعف معاً بالنسبة الى المصداق و هو التناقض .

لكن الاشكالين ناشئان من قلة التدبر في المقام والاخلال بجهات البحث ويندفعان بتوضيح هذه الجهات و تحرير مورد الكلام في الوجود الذهني بما يرتفع به اللبس

فنقول ان الذى تثبته ادلة الوجود الذهني هو ان هذه الاشياء الموجودة في الخارج موجودة بعينها بوجود آخر لايترتب عليه آثارها الخارجية بعينها ، و نعني بالاثار كل مايحمل عليه في الخارج من ذاتي اوعرضي حملا شائعاً وذلك كزيد الموجود في ظرف العلم حيث انه ليس بجوهر ولا جسم ولا نام ولا حيوان ولا ناطق وليس معه شيء من الكمالات الثانية التى لزيد الخارجي ، وهذا كما ترى وجود آخر للشيء غير وجوده الخارجي الذى هو بحسبه واجد لكمالاته الاولية والثانوية . ويندفع به جميع الاشكالات التى مدارها على طلب آثار الماهية في وجودها الخارجي ، منها في وجودها الذهني .

فالذى تثبته أدلة الوجود الذهني ان جميع الاثار الخارجية التي تتصف بها الماهية في وجودها الخارجي مسلوبة عن وجودها الذهني . وهذا لايدفع اتصاف الوجود الذهني☆

ة باحكام وجودية اخرى تعم مطلق الوجودكالعلية والمعلولية والتشخص والتميزوالتجرد ونحوها ، فان الحكم الناشى منجهة القياس الى شيء غيرالحكم الناشي منجهة نفس الشيء ، فللموجود الذهني جهتان حقيقيتان :

الاولى جهة كونه مقيساً الى وجوده الخارجي ، وهومن هذه الجهة فاقدللاثار الخارجية التى له في الخارج وهذه هي حقيقة حكايته بل ليس له الا الحكاية عن ماورائه فقط وهذا هومورد البحث في الوجود الذهني .

والثانية جهة ثبوته في نفسه منغير قياسه الى وجوده الخارجي بلمن جهة انهذا الحاكي امر ثابت مطارد للعدم وله منهذه الجهة آثاروجودية مترتبة عليه ؛ ومن الممكن حينئذ ان يكون اقوى وجوداًمن محكيه الخارجي ، وهومن هذه الجهة وجودخارجي لاذهني

وهذه الجهة الثانية يمكن انتشعب بحسب البحث الى جهتين اخريين:

احداهما ان هذا الموجود المأخوذ في نفسه حيث كان موجودالنافهل هو كيفية نفسانية داخلة تحت مقولة الكيف لصدق حده عليه وهوانه عرض لايقبل قسمة و لانسبة لذاته كما عليه معظم المشائين - اوانه صورة كمالية حاصلة لنا اعني انه صورة موجود مثالي اوعقلي اتحدت به نفوسنا اتحادالمدرك بالمدرك فصورت بهانفوسنا تصورالمادة بالصورة وسيتبين في محله ان الصورة والفصل غيرداخلين تحت مقولة من المقولات الا بالعرض - وهذا ظاهرما نسب الى اسكندرالافريدوسي - أوأنه صورة جوهرية لنفوسنا في الجواهر وصورة عرض وكمال ثان لها في المدركات التى منقبيل الاعراض و هذه الجهة هي التي يبحث عنها في مبحث العلم .

وثانيتهما ان معلوم هذا العلم وهوالخارج المكشوف عنه هلهوالمصداق المادى مثلا والنفس تجرده عن العوارض المادية بعض التجريد كما في المدركات الجزئية أوتمام التجريد كما في الكليات كماهوالمشهور . اوانه موجود مثالي او عقلي تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن المادة فيوجوده ، والنفس اذا اتصلت من طريق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادي استعدت لان تشاهد هذا الوجود المثالي اوالعقلي في عالمه فتتحد بهاتحاد المدرك بالمدرك فتأخذمنه صورة لنفسها وهذا علم حضورى تجدبهالنفس عينهذا المعلوم الموجودفي الخارج ، ويوجب الاتصال الذي بالمادة انتطبقه النفس على المادة وتدعي انه هوالمصداق المادي منغير ترتب الاثار عليه ، فيحصل منهذا التطبيق العلم الحصولي .

هذه هي جهات البحث فاحتفظ بها لئلا يختل باختلالها امر البراهين الموردة في الابحاث المعقودة لها .

ويتبين من ذلك امور

أحدها انالمراد بالاثار المترتبة في باب الوجود الذهني اعم من الكمالات الاولية و الثانوية .

وثانيها انالوجود الذهني وجود قياسي بذاته يرتفع بارتفاع القياس وان صحّ معنى حكايته عما ورائه

وثالثها ان كل علم حصولي يكشف بعلم حضورى معه -ط- .

الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية و محسوسة لاكلية ومعقولة ، لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك أن يصير معقولا للنفس وقد فرضنا إنها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الأغشية والأغطية الجسمانية المادية فتدبر .

ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجوداً مجرّداً عن المادة قائماً بذاته و النفس أيضاً كذلك فمامعنى كونه فيها؟ وما المرجّح في كون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً ؟ والظرفية بين شيئين مع مباتنة أحدهما عن الآخر في الوجود إنما يتصور في المقادير والأجرام .

نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتيين ، يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه ، حسبمالوّحناك إليه في صدر المبحث أنّ النفس بالقياس إلى مدركاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحلّ القابل ؛ و بـه يندفع كثير من الإشكالات الواردة علـى الوجـود الذهني ، التي مبناها على أنّ النفس محلّ للمدركات وأنّ القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه .

منها [١] كون النفس هيولى الصور الجوهرية .

ومنها [٢] صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً .

ومنها اتصاف النفس بما هو منتفعنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجرية إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام .

فانه إذا ثبت وتحقق أنّ قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول، بل بنحو آخر غيره ، لم يلزم محذور أصلا ولا حاجة إلى القول بأنّ ماهو قائم بالنفس غير ماهو حاصل لها ، وهذا في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية .

---

(١) سيأتي هذا الاشكال من وجهين في مرحلة العقل والمعقول من هذا السفر - س ره.
(٢) ان قلت حينئذ يلزم عكسه .
قلت لاعرض في الذهن كما ستقول في علم الله وعالم ارباب الانواع . كيف و الكل موجودة بوجود النفس نعم مفاهيمها تحمل على أنفسها بالاولى - س ره .

وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية تحصل لها إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية على ماهو المشهور[1] إلى تلك الأشخاص، بناءاً على قاعدة المثل الأفلاطونية. وتلك الذوات

(١) متعلق بالمعقولات أو بها وبالانتزاع على التنازع ، اذعلى مذهبه قده ومذهب أفلاطون الالهى لامعقولات سوى الذوات العقلية المشاهدة فى عالم الابداع عن بعد حتى تكون نسبة الذوات العقلية نسبة تلك المعقولات .

ان قلت لم فرق وجعل قده ادراك النفس للخياليات والحسيات بالانشاء وللعقليات بالاضافة الاشراقية ؛ وماهذه الاضافة ؟.

قلت لان احكام السوائية و المعلولية من التقدر والتشكل والتكون ـ و بـالجملة المحدودية ـ على المدركات الجزئية التى هى مدركات بالذات غالبة ولذا يقول المصنف كثيراماان ادراكها بالفعالية والانشاء وربما يصرح بالاتحاد أيضاً بملاحظة انهااشراقاته وظهوراته وظهورالشيء ليس شيئاً على حياله ، فالنفس هى عين المعنى وكـل المدارك والمدركات صورو عبارات كماقيل فى ظهورالمبدء .

الكل عبارة و انت المعنى يامن هو للقلوب مقناطيس

واما المدركات الكلية فأحكام الوحدة و التجرد و الاحاطة بالرقائق المـثالية والطبيعية عليها غالبة لكونها مجردة عن الكونين مرتفعة عن الاقليمين فلهذا يقول ادراكها بالاتحاد ، وهذا الاتحاد هومراده من الاضافة الاشراقية والعلم الشهودى والحضورى ، لان العلم الحضورى له مورد ان الاتحاد والعلية لكن العلية غيرمناسبة ـ وان تفوهوا بها قليلا كما يقال العقل البسيط او النفس خلاق العقول التفصيلية والعلوم النفسانية ـ لما ذكرناه و لما ذكره فى رد الفاضل القوشجي فبقى الاتحاد .

ان قلت مايقول المصنف فى المفاهيم الكلية المعدومة التى لاارباب لهاعندهم .

قلت هذه المفاهيم تشترك مع المفاهيم الموجودة فى أنها ايضاً حـكايات عن هذه الارباب للموجودات الا انها عنوانات غيرمطابقة لها كما ان الحدود الغيرالمطابقة للمحدود تنحو نحوه عندالحاد .

وان اردت ان تعرف ذلك فانظر الى شمول نورالوجود كيف وسع نقيضه ومخالفه كالعدم حتى المطلق منه ، والماهية حتى المخلاة منها عن الوجود بشدة التحليل والتعمل، فان درك الوجود الكلى الذى هو أبده وأعم من كل شيء مشاهدة عن بعد نورحقيقة الوجود التى هى أظهر وأنور وأوسع من كل نور وفيء . واما الاعراض فهناك عين الموضوعات فرائحة المسك والمسك هناك واحدة والالازم القوة .

اعلم ان استيحاش العقول عن أن ادراك الكلي مشاهدة رب النوع لوجوه ذكرناها

العقلية وإن كانت قائمة بذواتها، متشخصة بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لايتيسّر لها مشاهدة تامّة إياها وتلقّ كامل لها، بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة، كإبصارنا في هواء مغبرّ من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف الباصرة شخصاً فيحتمل عنده أن يكون زيداً أو عمرواً أو بكراً أو خالداً أو يشك في كونه إنساناً أو شجراً أو حجراً، فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس إلى إدراكاتها، الكليّة والإبهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولية، أعم من أن يكون ناشئاً من قصور المدرك أو من فتور الإدراك: فإنّ ضعف الإدراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بأن يكون قوته الدرّاكة في نفسها ضعيفة كعقول الأطفال أو معوقة عن الإدراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبّرة للأبدان المتعلقة بعالم الظلمات، فكذلك قد يكون أيضاً من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين: إما من جهة قصوره ونقصه وخفائه في نفسه وإما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه، فالأول كما في الأمور الضعيفة، كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها، فلا محالة يكون تعقلها ضعيفاً لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة، والثاني كما في الأشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك، فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس، كالعقول الفعالة، وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها متهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لايمكنها إدراكه على التمام كما في إدراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه.

والحاصل إنّ النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً عقلية مجردة، لابتجريد النفس إياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء، بل بانتقالها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول، وارتحال من

☆ في حواشينا على الشواهد، معظمها امران:
أحدهما التفاتهم الى شيئية المفهوم وغفلتهم عن شيئية الوجود وعن ان له وجوداً معياً و وحدة جمعية يسع كرسي نوره جميع رقائقه ولذا يكون كاسباً ومكتسباً.
وثانيهما جعلهم اياه مرآة لحاظ الجزئيات؛ وليعكسوا يفلحوا ـ س ره.

الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ماورائهما ، وسفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول . وفي قوله تعالى «ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون» إشارة إلى هذا المعنى ، فإنّ معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا لأنها من جنس المضاف وأحد المتضائفين يعرف بالآخر وكنا ناقد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثة فلنعد إلى ماكنا فيه .

فنقول العلم لماكان مرجعه إلى نحو من الوجود [1] وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك أو عنده ـ كما سنحقق في موضعه ـ وكلّ وجود جوهري أو عرضي يصحبه ماهية كلية يقال لها عند أهل الله ، العين الثابت ، وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها [2] ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم

(١) ليس المراد بنحو منه مثل وجود ماء او نار أو غيرهما من الوجودات المحدودة الطبيعية ، بل المراد انه وجود آخر لهذه الماهيات صوري نوري ، لا كهذا الوجود المادي الظلماني للماهيات ، الذي لا يصلح للعلمية ، فاراد قده أن وجود الماهيات في العقل أي في آيات الانفس كوجودها في آيات الآفاق فكما أن الوجود في الاعيان فيض الله المقدس و اضافته الاشراقية وليس بجوهر ولا عرض بذاته كذلك العلم وجود هو فيض النفس واشراقه وليس بذاته جوهر ولا عرض ، واما نفس شيئيات الماهيات فجوهر و كم و كيف و غيرها بالحمل الاولي لا بالشائع ، اذ الفردية يستدعي الوجود ولا وجود للماهيات بالذات والوجود الذي لها انما هو الوجودات المتفرقة ، و هذا الوجود الذي في الذهن انما هو للنفس وهذا بوجه كوجود الماهيات في نشأة العلم الربوبي اذ ذلك الوجود الشامخ انما هو للعلم الربوبي لا للماهيات المعلومة .

ثم ان تقسيم الحمل أمر وقع في البين لابتناء تحقيقاته عليه ثم خاض في تتميم الجواب بقوله : فاذا تمهدت .

وكل نظاره أوجله على أمرين :

أحدهما كون الاشياء في الذهن هي هي بالاولي لا بالشائع .

وثانيهما كونها كيفاً بالحقيقة حذراً من اسناد المسامحة الى رؤساء العلم .

ثم هذا الجواب مع التزام القواعد المشهورة والا فقد مضى تحقيقات اخرى ـ س ره .

(٢) انما قال عند نامع أن الكل قائلون ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجودة ولا معدومة ، لان من قال بأصالة شيئية الماهية قال في الحقيقة الماهية ذاتها موجودة ولو بالانتساب والحيثية المكتسبة من الجاعل ، كالوجود عند المصنف قده فهو يقول به لساناً ، فالمراد انه لازم مذهبهم ، وقولهم بها في قوة القول به .

ولنعم ماقال الإمام الرازي: الحق ان عدم مجعولية الماهية من متفرعات مسئلة الماهية من حيث هي ليست الا هي ـ كما سينقل ـ س ره .

و التأخر و غيرها ـ كما مربيانه ـ فكما أنّ الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات إنما هي وجودات مادية أومجردة ولها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض ، فكذا الموجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها إنما هي الوجودات الحسية أو العقلية؛ أما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانية ومثولها بين يديها في غيرهذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه . وأما العقليات فبارتقاء النفس إليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس ، وتلك العقليات في ذاتها شخصية [1] وباعتبار ماهياتها كلية صادقة على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعية . وحصول الماهيات و المفهومات العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعيّ و وقوع عكسي ، وقوع ماتيراءى من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف ، من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو أعراض ، فكما أنّ مايتخيل من صورة الإنسان في المرآة ليس إنساناً موجوداً بالحقيقة ، بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحققه بالعرض ، فكذلك مايقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها ؛ ومفهوم كلّ شيء لايلزم أن يكون فرداًله . وبالجملة يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لأجل صقالتها و تجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية ، كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها ؛

---

(١) هذا بظاهره ينا فى ماحققه ان مناط الكلية نفس الوجود و لكن الوجود العقلى ، لسعة دائرة ذلك الوجود وفسحة ردائه و استواء نسبته الى رقائقه حتى قال فى سفر النفس فى بيان تجردها انه ليس عندنا اعتبار كلية الصورة العقلية غير ، و اعتبار شخصيتها غير. ثم كيف تكون باعتبار ماهياتها كلية والماهية من حيث هي لا كلية ولاجزئية .

فالتوفيق أن يقال مراده قده بالكلية هنا هذا الاستواء الذى منشاؤه الفقدان الذاتى لكل شيء ، وفرط ابهام الكلى الطبيعى الذى أشار اليه ، واحتمال الكثرة الذى منشاؤه المشاهدة عن بعد وضعف الإلتفات الى الذات وباطنيات الذات «نسوا الله فأنساهم انفسهم» أو المراد عدم الاباء عن الكلية كماهو شأن القابل لا الاقتضاء الذى هو حق الفاعل كما يظهر من ذلك الموضع من سفر النفس فذلك الوجود يقتضى الكلية وماهيته و ان لم تقتض لكن لاتأباها ـ س ره .

والفرق بين الحصولين: أنّ الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول ، و في النفس بضرب من الفعل .

ولا تظنن أنّ ماذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال ، إذ الفرق بين الطريقين أنهم زعموا أنّ الموجود من الإنسان مثلا في الخارج ، ماهيته وذاته ؛ وفي الذهن ، شبحه ومثاله دون ماهيته . ونحن نرى أنّ الماهية الإنسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين ، لاحظّ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ماقررناه ، إلاّ أنّ لها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلا فإنّ مفهومه يتحد أما في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للمعقولات(١) ، وبنحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلي مسمىّ بروح القدس على رأى أفلاطن ومن سبقه ، وأما في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حالٌ أو ملكة(٢).

تحقيق و تفصيل

اعلم أنّ حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين :

احدهما الشائع الصناعي المسمّى بالحمل المتعارف ؛ وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً ؛ ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ، سواءاً كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية

---

(١) هذا هو التعريف المشهور بل المتفق عليه للانسان . ولي عليه كلام ؛ فان المقصود من التعريف اما الاطلاع على الذاتيات للمعرف ، واما امتيازه عما عداه فقط ؛ والمقصود هنا هو الاول فحينئذ كان الواجب عليهم الاشارة الى استيفائه مقام المعدنية مثلا ، كما أشاروا الى مقام هيولويته بالجوهر ، والى جسميته بقابل الابعاد ، والى نباتيته بالنامي ، والى حيوانيته واستيفائه المشاعر الظاهرة والباطنة والمحركة الباعثة والعاملة بالحساس والمتحرك بالارادة ، والى عقله بالقوة وبالفعل بالناطق ؛ فالطبيعة مالم تستوف شرائط النوع الاخس لم تتخطّ الى النوع الاشرف. ولو ادرج قولنا له صورة معدنية مثلا في قابل الابعاد ، فليدرج النامي او الحساس فيه و هو مناف للغرض الذى هو الاطلاع على الذاتيات . وليس المقصود الامتياز فقط والا لتأتي بالاكتفاء بالناطق بل الضاحك مثلا . فالتعريف التام أن يقال الانسان هو الجوهر القابل للابعاد ذو الصورة العنصرية والمعدنية النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق - س ره .

(٢) هذا على المذهب المشهور وسيأتي الكلام في كونه كيفاً بالعرض - س ره.

الطبيعية أوعلى أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات أوغيرها ؛ وسواء أكان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه و يقال له الحمل بالذات ، أوعرضياً له ويقال له الحمل بالعرض . والجميع يسمى حملا عرضياً (١).

وثانيهما أن يعنى به أنّ الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحو من التغاير ، (٢) أي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك ، لاأن يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ؛ (٣) ويسمى حملا ذاتياً أولياً، أما ذاتياً لكونه لايجري ولا يصدق إلاّ في الذاتيات ، وأما أولياً لكونه أولىّ الصدق أوالكذب ، فكثيراً مايصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد ، (٤) بل مفهوم واحد

(١) لان الهو هوية في مقام وجود الموضوع والمحمول و الوجود عرضي للماهية بخلاف الثاني - س ره .

(٢) لان الحمل يستدعي التغاير بوجه، البينة بوجه، ففي حمل الحد على المحدود وهو الحمل الاولي الذي مفاده الهوهوية مفهوماً والاتحاد ماهية ، التغاير بالاجمال والتفصيل، وهو تغاير جلي ، وفي حمل الشيء على نفسه وهو ايضاً اولي تقول مثلا اذا فرض احد الجعل المركب فقال جعل الانسان انساناً وقلنا في رده الانسان انسان فكأنا قلنا الانسان الذي جوزت سلبه عن نفسه هو الانسان الذي ثبوته لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال؛ وكذا قول الحكماء الانسان من حيث هو ليس الاهو حمل اولي أي الانسان من حيث هو أي نفسه انسان ليس موجوداً ولامعدوماً ولاغيرذلك مما ليس عيناً وجزءاً له ، فكأنهم قالوا الانسان الذي جوزتم انه في ذاته موجود مثلا هو الانسان الذي في ذاته جامع ذاته و ذاتياته لاغير . ومما ذكرناه ظهر انه ليس من باب حمل الشيء على نفسه الذي هو غيرمفيد ، على ان عدم الافادة باعتبار ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري أي لازم وكذا ضروري أي بديهي، لا انه لاحمل يصدق هنا فاذا تحقق الحمل ومعلوم انه ليس المقصود انه هو في مقام الوجود فقط دون المفهوم، تحقق انه حمل اولي أي هوهو مفهوما - س ره .

(٣) المراد بالذات المصداق وهو حيثية الوجود، يعني كلما تحقق الاتحاد في المفهوم تحقق في الوجود ، اذ مفهوم واحد لايتعدد وجوده؛ ولاعكس كلياً . ولكن النظر في الحمل الاولي الى الاتحاد في المفهوم . والمراد من الوجود في كلامه قده أعم من الخارجي و الذهني البتي والتقديري ، فان قولنا العدم عدم واجتماع النقيضين اجتماع النقيضين و أمثالهما من هذا الحمل ولاوجود هنا حتى يقتصر أولا - س ره .

(٤) كقولنا الضاحك كاتب وليس بكاتب ، أي هوهو وجوداً وليس هوهو مفهوماً و ماهية . و فيما ذكر في الترقي بكلمة بل الموضوع والمحمول كلاهما واحد مثل ان مفهوم الضاحك الذي هو القدر المشترك بين الضاحكين ضاحك بالاولى وليس بضاحك بالشائع - س ره .

على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين ، كالجزئي ، واللامفهوم ، واللاممكن بالإمكان العام ، واللا موجود بالوجود المطلق ، وعدم العدم ، والحرف ، وشريك الباري، والنقيضين . ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة أخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل ، فالجزئي مثلاجزئي بالحمل الذاتي ، ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ، ومفهوم الحرف حرف بالأول إسم بالثاني

فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول : إنّ الطبائع الكلّية العقليّة من حيث كليتّها ومعقوليتّها لاتدخل تحت مقولة من المقولات ، (١-٢) ومن حيث وجودها في

(١) المراد بها نفس الطبائع المرسلة اللا بشرطية المقسمية والماهيات من حيث هي هي التي هي الكليات الطبيعية كمامر قبل تقسيم الحمل ، وليس المراد بها الكليات العقلية المصطلحة المقابلة لها كما يظهر لك من مطاوى تحقيقاته ولاسيما على مذهبه قده ان الكلي العقلي هو رب النوع المشاهد عن بعد ، فانه مندرج في الجوهر حينئذ اندراج الفرد في الطبيعة، وقد نقلنا منه ان حيثية كليته بعينه حيثية شخصيته و هو قده بصدد نفي فردية نفس شيئية الماهية، فقوله من حيث كليتها أي ابهامها المفرط كمامر. وقوله من حيث عقليتها أي نفس مفهومها الذهني - س ره .

(٢) قدعرفت ان مذهبه ره في الصور الذهنية ان الجزئيات منها معلولة للنفس وهي مصدرلها، والكليات حاصلة لها عن مشاهدة نفس المجردات العقلية من بعد ويترتب على ذلك تجويز انطباقها على كثيرين وابهامها فالنفس مظهر لها لامصدر، لكونها أقوى وجوداً و أصرح فعلية من النفس . فقوله ره هيهنا تصير مظهراً او مصدراً لها الخ الظاهر ان ضمير تصير راجع الى النفس وضمير (لها) راجع الى الطبائع العقلية و مراده ره بذلك ان النفس تصير مظهراً للطبائع العقلية ان بقيت على حالها من الكلية وتصير مصدراً لها ان تعينت بتعينات خيالية أو حسية .

ثم هذا الذى وجدت في النفس وجود صفة لموصوف هو داخل تحت مقولة الكيف بالذات وحيث كانت حيثية معقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة متحدة الوجود مع هذه الحيثية الداخلة تحت الكيف بالذات فهي كيف بالعرض ؛ فالطبائع العقلية من حيث نفسها جواهر مجردة خارجية أوهيئات نورية فيها ؛ ومن حيث وجودها صفات للنفس وعلوماً لها، تحت مقولة الكيف ؛ ومن حيث كليتها ومعقوليتها للنفس - وهو المبحوث عنه في الوجود الذهني - غير داخلة تحت مقولة من المقولات وانما لها مفاهيم المقولات لاحقائقها - ط .

النفس[1] أي وجود حالة أوملكة في النفس يصير مظهراً أو مصدراً لها، تحت مقولة الكيف.[2] فإن سئلت عنا اليس الجوهر مأخوذاً فى طبائع أنواعه وأجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع أفراد هما كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق، والزمان كم متصل غير قار، والسطح كم متصل قارّ منقسم في الجهتين فقط. تجيبك ياأخا الحقيقة بأنّ مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لايوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر، مندرجاً تحته، كما أنّ كون مفهوم الجزئي وحده ـ و هو مايمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ عين نفسه لايوجب كونه جزئياً. وكون حدِّ الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لايستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود. وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لايصيرّه من جزئيات الجوهر وأنواعه. وكذا باقي المقولات. و إنما يلزم لو ترتب عليه أثره[3] بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع؛ وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج، إذ كلّ موجود خارجي مشخص. وكذا نقول في أكثر الحدود والمفهومات، فإنّ حدّ الحيوان وهو مفهوم الجوهر

---

(١) أى يكون الوجود مبرز الاحكام نفس الماهيات الكامنة والا فأنت تعلم أن الوجود ليس جوهراً ولاعرضاً فكيف يكون كيفاً أو نقول ان الوجود واسطة في الثبوت في اتصاف الماهيات بالكيفية كالشمس لسخونة الماء أولسواد الوجه لاواسطة في العروض كحركة السفينة لحركة جالسها ـ س ره.

(٢) أى النفس، مظهراً؛ هذا بالنسبة الى الصور العقلية. أومصدراً، هذا بالنسبة الى الصور الجزئية ـ س ره.

(٣) أقول مبنى تحقيقاته في ان المفاهيم في الذهن ليست هي هي بالحمل الشائع ان الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية اعتبارية محضة، والمصداقية و الفردية انما هي بالوجود، فمفهوم الجوهر الجنسى أوالجوهر النوعى كالانسان و كذا مفهوم الكم الجنسى أوالنوعى كالخط وغيرذلك مع قطع النظر عن الوجودات الخاصة بها لايصدق على نفسها الا بالحمل الاولى. وعلى هذا كان يكفي أن يقول نفس المفهوم الذهني من الجوهر ولايترتب عليه الاثر بلاحاجة الى شرط الكلية كما سيذكر في مفهومي السطح والانسان؛ الا انه قده ازداد في البيان فبين ان الكلى العقلي أيضاً لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع بماقاله، وأيضاً المفاهيم مأخوذة بالوجود أيضاً أى العقلي لاتصير أفراداً لان ذلك الوجود وجود النفس ـ س ره.

النامي الحساس ، لايصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع ، وإن حمل عليه حملا أولياً .

فان قلت: إذا لم يكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في أيّ نحو كان من الوجود ، لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على أيّ وجه اُخذت ، ولم يكن الأشخاص أيضاً مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه ، إذ حقيقة الشيء ليست إلاّ الماهية النوعية له.

قلت : كون موجود مندرجاً تحت مقولة يستتبع أمرين : (١)

أحدهما أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً في حقيقته ، كما يقال السطح كمّ متصل قارّ منقسم في جهتين فقط ، فإنه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار أجزاء الحدّ في المحدّ .

وثانيهما أن يترتب عليه أثره ، بأن يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساوات و باعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود ، وباعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود .

اذا تمهد هذا فاعلم أنّ الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات الخارجية ، يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني ، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها ، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم ؛ مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم ، لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية أي ليس الحاصل في الذهن من حيث أنه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام إلى الأجزاء لذاته ، بل هو معنى بسيط مجرد بحيث إذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته . ومثل ذلك ، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيواناً يترتب عليه آثار الحيوانية : من الأبعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس و الحركة في الذهن ، بل يتضمن

(١) جعل مناط الفردية ترتب الاثار . و على هذا لم يكن الموجود في الخيال أيضا فرداً كما لايخفى ـ س ره .

لمعنى الحيوان المجرد عن العمل ، المعزول عن الآثار والأفعال ؛ وكذا حال الناطق .

فان : قلت ماحسبته من آثار الذاتيات منفكة عن الأنواع في الذهن ، هي نفس الذاتيات ، فإن معنى الكم ليس إلاّ نفس المنقسم بالذات ، فكيف يكون الحاصل في الذهن كماً ولا يكون قابلا للانقسام ، لأنه معنى عقلي مجرد بسيط ، و إذا كان منقسماً بالذات فلا يكون كيفاً .

قلت : بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه . وأدلة الوجود الذهني بعد [1] تمامها لايستدعي إلاّ حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لاأفرادها وأنحاء وجوداتها . وقد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات والتشخصات من موطن إلى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء .

و بالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه :بمعنى كونه مأخوذاً في حدّها كأخذ الشيء فيماهو ذاتيه أوذاته، فكما أنّ مفهوم الكم باعتبار لايصير فرداً لنفسه ولا يصير منقسماً لذاته ، كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقل.

فبجملة ماقررناه ظهر لك أنّ شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات ،[2] بمعنى كونها أفراداً لها ، بل المقولات إما

---

(١) انما قال ذلك لانه بصدد اتمامها و تشييد أركانها بعد ، لأنها مزيفة عنده - س ره .

(٢) هذا أيضاً دليل على ماقلناه ان المراد نفى اندراج شيئيات الماهيات تحت المقولات بنحو الفردية لا الكليات العقلية فقط .

ثم الكليات العقلية هكذا على مذاق القوم ، واما على مذاقه قده فنفس مفاهيمها هكذا فان التعقل عنده بمشاهدة النفس للمثل الافلاطونية الشخصية، وعدم فرديتها لكونها مشاهدة عن بعد ، فيحتمل كل واحد منها الكثرة .

ثم ان ماذكره يصح فى كليات الجواهر والاعراض التى فى العقل ، واما الصورة الجزئية التى فى الخيال كالانسان مثلا فهو جوهر و انسان بالحمل الشائع ، و ناهيك فى ذلك قولهم ان لكل طبيعة أفراداً ذهنية، والفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع .

والجواب انه لايتفاوت الامر عند المصنف فان نفس الطبيعة فى الوجود الخيالى أيضاً ليس فرداً حتى ان الموجود الخارجي أيضاً كونه فرداً ليس باعتبار نفس الطبيعة وان كان

عينها أو مأخوذ فيها ؛ وأما من حيث كونها صفات موجودة للذهن (١) ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض ، لأنّ الكيف ذاتيّ لها ؛ وأصل الإشكال وقوامه على أنّ جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات ، وهو مما لم يقم عليه برهان ، وما حكم بعمومه وجدان ؛ وهو الذي جعل الأفهام صرعى و صيّر الأعلام حيارى حيث أنكر قوم الوجود الذهني ، وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم أنّ إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه و المسامحة ، فاختار كلٌّ مذهباً وطريقة ، ولم

﴿ الفرد نفس الطبيعة أيضاً بالعرض، فانها موجودة بالوجود الخاص بها والوجود عين التشخص فهو الشخص بالذات وهو الواسطة لعروض التشخص والفردية للطبيعة أيضاً، واما الموجود الخيالي مما يعد فرداً من الطبيعة فليس موجوداً بالوجود الخاص بالطبيعة لان ذلك الوجود وجود النفس ولاسيما على قاعدة اتحاد المدرك والمدرك فانها وجود واحد بسيط ينتزع منها مفاهيم عامة رخاصة بلا انثلام في وحدتها وبساطتها ، فكل وجود خيالي اشراق من النفس وظهور منها كما في الوجود الاحاطي الذي في العاقلة الذي يشمل سعة ردائه رقائقه من كل نوع؛ وبوجه اخر ليست الصور العلمية افراد المقولات لكونها فوق المقولات كالنفس لا لكونها دونها وقد تكلم قده في مرحلة العقل والمعقول أيضاً في هذه المسئلة فانتظر-س ره .

(١) لما فرغ من تصحيح ان المقولات في الذهن ليست بالحمل الشائع مقولات بل بالحمل الاولى فقط ، ذكر الجزء الثاني من المطلوب ، وهو انها كيف بالحمل الشائع ولما رأى انه لو صدق عليها الكيف صدقاً ذاتياً عاد الاشكال جذعاً ، قال انها كيف بالعرض، لكنه قده ما ذكر في بيان كيفيتها سوى أنها صفات للذهن وأن وجودها في النفس. وأنت تعلم انه لا يثبت سوى عرضيتها المطلقة الشاملة لكل المقولات في الذهن كما قال المحقق الدواني وغيره ، فان وجودها في أنفسها كونها وتحققها لا امر ينضم اليها ، و الوجود ليس كيفا ، ونفس تلك الماهيات من مقولات المعلومات مع أن وجودها في أنفسها عين وجودها لموضوعها وهو النفس . ثم انتسابها الى النفس ان كان اضافة اشراقيه من النفس فالاشراق هو الوجود ، فكان كاشراق الحق في كل بحسبه ، فلم يكن من مقولة الكيف ، بل من مقولة المعلوم ولكن بالعرض، وان كان اضافة مقولية كان المعلومات اضافة بالعرض لا كيفاً بالعرض ، ثم ما بالعرض لابد وان ينتهي الى ما بالذات فما ذلك الكيف بالذات حتى تكون تلك المفهومات الذهنية كيفيات بالعرض له ، والكيف من المحمولات بالضميمة وليس كالعرض المطلق ، ولا ضميمة فيها ينتزع منها ماهية الكيف المطلق وماهية الكيف الخاص كمفهوم العلم .

والجواب ان بنائه على طريقة القوم من القيام الحلولي لا الصدوري ولا الاتحاد فالمقولات في العقل مفاهيم جوهر و كم و كيف الخ ويضاف اليها وجود ناعتي عند القوم وهذا الوجود له ماهية هي مفهوم العلم و هي كيف بالذات و المقولات كيف بالعرض - س ره .

يهتدوا إلى حله سبيلا ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغني قليلا.

الاشكال الثاني: إنا نتصور جبالا شاهقة وصحارى واسعة مع أشجارها وأنهارها وتلالها ووهادها، ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك، فوجب على ماذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور في القوة الخيالية التي ليست جسماً ولا متقدرة، بل كيفية وقوة [١] عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس، و كذا إذا نتصور زيداً مع أشخاص اُخر إنسانية، يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية أناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم؛ وهو ممايجزم العقل ببطلانه. وكذا لو كان محلّ هذه الأشياء الروح التي في مقدم الدماغ فإنه شيء قليل المقدار والحجم، وانطباع العظيم في الصغير مما لايخفى بطلانه. ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهاية فإنّ الكف لايسع الجبل وإن كان كلٌّ منهما يقبل التقسيم لاإلى نهاية.

والجواب أنّ هذا إنما يرد نقضاً على القائلين بوجود الأشباح الجسمية والأمثلة الجرمانية في القوة الخيالية أوالحسية؛ ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف، كما لايذهب على متتبع أقوالهم. وليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدّة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأى شيخ الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين، أوأسباباً وآلات للنفس بها يفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه. [٢] والحاصل إنه لايرد ذلك

---

(١) اما أن المراد بكلتيهما واحد، فان القوة تطلق على المبادى العرضية كما يجئى في القوة والفعل، واما ان الكيفية اشارة الى القول بعرضيتها كما هوقول كثير من الاطباء، والقوة اشارة الى القول بجوهريتها وانها كالصور النوعية الجوهرية - س ره.

(٢) والحاصل ان هناك صوراً مادية في خارج المشاعر ولها آثار مادية في القوى الحسية عند اتصال الحواس بالمحسوسات ولاادراك ولا شعور في هذه المرحلة ويقارنها شعور وادراك من النفس تظهر به هذه الصور ظهوراً على نعت الجزئية اوعلى نعت السعة والكلية، وظرف هذين النوعين من الصور الظاهرة للنفس عالمان مجردان عن المادة هما وراء عالم المادة، احدهما عالم المثال الاعظم او الاصغر - على خلاف فيه - و الاخر عالم العقول الكلية. والعوالم الثلاث - المادة والمثال والعقل - متطابقة - ط.

نقضاً على من أثبت وجوداً آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني .

وبالجملة فإنما يثبت بأدلة الوجود العلمي للأشياء الصورية ، وجود عالم آخر؛ وأنّ لهذه الصور والأشباح وجوداً آخر سوى مايظهر على الحواس الظاهرة ،وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية ،بل ربما يشاهدها النفس المجرّدة المنزّهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين ، المستعلية عن مخالطة هذين العالمين ، بمعونة القوى الباطنية ، كمايشاهد هذه الأشباح بمعونـة القوى الظاهرة . وبالجملة يستدل النفس المجردة بإدراك القـوى الظاهرة على وجود هذا العـالم ، و بإدراك القوي الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري، كما يستدل بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الإقليمين ، لأنا ندرك ماشاهدناه مرة من أشخاص هذا العالم بعد إنعدامه على الوجه الذي شاهدناه أولا من المقدار والشكل والوضع ، به ينتصب عند المدرك ، و به يتمثل بين يديه بخصوصه؛ وله وجود ألبتة وليس في هذا العالم بالفرض ؛ فوجوده في عالم آخر. فذهب أفلاطن والقدماء من الحكماء الكبار، وأهل الذوق والكشف من المتألهين، إلى أنّ موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة ، بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس؛ إذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين و الشكل والكم واللون والضوء وأمثالها بالكلية ، والموجودات الحسية مغمورة في تلك الأعـراض ، وأما الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد، حيث لايدخل في جهة ولايحويها مكان ؛ ونحو تجسم ، حيث لها مقادير وأشكال .

وخلاصة ماذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي في حكمة الإشراق لإثبات هذا المطلب أنّ الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين [1] على ماهو

---

(١) تمهيد لقوله فكذلك صورة المرآة ليست في البصر لتدخل في الكلية حتى يقول صورة المرآة ليست في كذا ولافي كذا فيكون في كذا وهو عالم المثال .

ثم اعلم ان تضيف الوهم هذه الاشباح الخيالية المثالية ، سره جعلها مرائي لماظة

رأى المعلم الأول، ولا بخروج الشعاع من العين إلى المرئي كما هو مذهب الرياضيين، فليس الإبصار إلاّ بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير، إذ بها يحصل للنفس علم إشراقي حضوري على المرئي فيراه؛ وكذلك صورة المرآة ليست في البصر، لامتناع انطباع العظيم في الصغير، وليست هي صورتك أو صورة ما رأيته (١) بعينها كما ظن لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع، فضلا عن كونه بانعكاسه. وإذ تبين أنّ الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الأجسام، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة إلى الصور الظاهرة منها؛ فكما أنّ صورة المرآة ليست فيها، كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية؛ بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير، فإن كان له هوية في الخارج فيراه، وإن كان شبحاً محضاً فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة. فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النفس أيضاً إشراق حضوري فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية، لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع.

---

* الماديات الجزئية لا ملحوظاً بالذات لكونها عنده أرغب وأحب، لكن اشتبه عليه ان مرغوبيتها وحسنيتها بمدخلية البدن فلولا حرارة الكبد لم يكن الماء البارد الجزئي بهذه النشابة من المرغوبية وهكذا ـ س ره.

(١) انما لم يقل وليست في المرآة نفسها أيضاً لجريان هذا الدليل فيها أيضاً.

واعلم أن المصنف اختصر قول الشيخ الاشراقي قده فان الشيخ في البحث المصدر بالحكومة بعدما ابطل كون الابصار بخروج الشعاع وبالانطباع في كلام مبسوط، عقد بحثاً آخر مصدراً بالقاعدة فقال: اعلم أن الصورة ليست في المرآة والا ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها الى آخر ماقال؛ فمزج المصنف قده بين البحثين وجعل الاول تمهيداً للثاني والثاني مثبتاً لعالم المثال، بل هذه المقالات في اواسط حكمة الاشراق و قوله: وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين الخ في اواخرها ولذا قال المصنف وخلاصة ماذكره الشيخ.

ثم انه لماكان انطباع العظيم في الصغير ممتنعاً فمن قال ملغزاً.

كوهى اندر پنبه دانى يافتم دانى كه چيست

بحرى اندر سرمه دانى يافتم دانى كه چيست

اراد به مظهرية العين و الدماغ، و الجليدية بقدر حب القطن و الدماغ بقدر المكحلة ـ س

وبمثل ماامتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ ، فإذن الصور الخيالية لاتكون موجودة في الأذهان ، لامتناع انطباع الكبير في الصغير ، ولا في الأعيان ، وإلاّ ليراها كلّ سليم الحس ؛ و ليست عدماً ، وإلاّ لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية . وإذ هي موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول ـ لكونها صوراً جسمانية لاعقلية ـ فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل ـ لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل ـ وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من المتألهين ، وجميع السلاّك من الأمم المختلفة ؛ فإنهم قالوا : العالم عالمان عالم العقل (١) المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول والنفوس ، وعالم الصور المنقسم إلى الصّور الحسّية وإلى الصور الشبحية . ومن هاهنا يعلم أنّ الصور الشبحية ليست مثل أفلاطون ، لأنّ هؤلاء العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور ، يقولون بالمثل الأفلاطونية ، وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية ، وهذه مثل معلقة في عالم الأشباح المجردة ، بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الأشقياء ، وبعضها مستنيرة هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين وأصحاب اليمين ، وأما السابقون المقرّبون فهم يرتقون إلى الدرجة العليا ويرتعون في رياض القدس عند الأنوار الإلهية والمثل الربانية .

نقد عرشي إعلم أنا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسبما حرّره وقرّره صاحب الإشراق أتم تحرير وتقرير ، إلاّ أنا نخالف معه في شيئين (٢):

(١) اى عالم المعنى المنقسم ـ س ره .

(٢) لاريب في أن النفس لاتنال شيئاً من معلوماتها الا بعد وجودها للنفس ولازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواء كان جزئياً أو كلياً ، قائماً بالنفس ومن مراتب وجودها ، فالنفس لاتنال شيئاً الافي داخل ذاتها ودائرة وجود نفسها ولازم ذلك ان يكون لها مثال خاص بها منطبق على المثال الاعظم الاماتغيره خصوصية وجود النفس نظير الخطاء الحاصل للحواس في محسوساتها المستند الى خصوصيات الحاس أو المحسوس وكالتغير الحاصل للمرئي باختلاف المرائي في اشكالها من تربيع وتثليث واستطالة☼

أحدهما أنّ الصور المتخيلة عندنا موجودة (١) ـ كما أومأنا إليه ـ في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال ، لافي عـالم خارج عنها بتأثير مؤثرغيرها ـ كما يفهم من كلامه ـ لظهور أنّ تصرفات المتخيلة و دعاباتها الجزافية وما يعبث به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس إلاّ في العالم الصغيرالنفساني لأجل شيطنة القوة المتخيلة ؛ وأنّ هذه الصورالخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيلة فيتصويرها وتثبيتها ، فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت ، لاأنها مستمرة الـوجود باقية لابإبقاء النفس وحفظها إياها كما زعمه ؛ والفرق بين الذهول والنسيان أنّ للنفس في الأول ملكة الاقتدارعلى تصويرالصور الخيالية منغير افتقار إلى إحساس جديد أوغيره ، بخلاف الثاني فإنّ فيه يحتاج إلى ذلك أوما هو بمنزلته كالعلامات الدالة .

والثاني أنّ الصور المرآتية عنده موجودة فيعالم المثال ؛ وعندنـا ظلال للصور المحسوسة ، بمعنىأنها ثابتة في هذا العالم (٢) ثبوتاً ظلياً أي ثبوتاً بالعرض لا

*واستدارة وغيرها ويؤدى الى مغايرة المرآتللمرئى فقوله ره بثبوتمثال خاص بالنفس غيرالمثال الاعظم العام ممالامحيص عنه لكن ينبغى أن يقال بمثله فيالعقل فان ماتجده النفس منالصور العقلية أيضاً غير خارج عن عالم نفسها وحيطة ذاتها لجريان مامر من البرهان فيالمثال فيه بعينه ـ ط .

(١) أقول الواجب علىالمصنفقده على حذ وماقال فيالتعقل انه بمشاهدةالنفس أرباب الانواع عن بعد أن يقول فيالتخيل بمثل ماقال الشيخ الاشراقىقده ، والاشكال التى تتراءى قبيحة منقبيل تلون الظاهر بلون المظهر وجازمثله فى الكليات العقليات اذكثيراً مايقع المغالطة فيها .

والحق عندى فيالتخيل ماقال المصنفقده ولكن فى التعقل انه بمشاهدةالنفس النورية عكوس المثل الالهية و أشعتها المتفاوتة معها مرتبة ، فكما أن خياليات النفس عالم مثالها الاصغر كذلك عقلياتها عالم عقلها الاصغر لاعلم العقل الاكبـر ، اللهم الا اذافنت النفس فى العقل الفعال ـ س ره .

(٢) أى لافى عالمالملكوت، ثبوتاًظلياً، أى حكايات للعواكس ، وحكاية الشىء وظلالشىء ليس بشىء فهى كسراب بالنسبة الى حقائق هذا العالم الطبيعى ، فهى ظهور الحقائق لاكنه ذواتها والسراب أيضاً شىء مشاهد الا انه حكاية الماء وعكسه و هـذا تحقيق حسن مبرهن برهان اللم وله غاية محكمة أيضاً هى تطابق المثال و الممثلله*

بالذات ، وكذا ثانية مايراه الأحوال من الصور ، وثانية الصوت الذي يقال له الصدى كلّ ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية ، كما أنّ ماسوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للموجودات وظلال وعكوس حاكية لها؛ وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم لبعض العرفاء [١].

همه‌عالم صدای نغمه اوست　　　که شنید این چنین صدای دراز

الاشكال الثالث إنه لو كان للأشياء وجود في الذهن على ماقررتم ، يلزم أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية [٢] فرد شخصي مجرد

☆لان اكثر تمثيلات المتألهين، العكس والظل والصدى وثاني مايراه الاحول كقول العارف

هرچيز جز او كه آيد اندر نظرت　　　نقش دومين چشم احول باشد

يعني من حيث انها ترى ذواتاً مستقلة منفصلة - س ره.

(١) قبله:

عشق درپرده مينوازد ساز　　　هرزمان زخمه‌ای کند آغاز

فالمراد بالنغمه هوالوجود المنبسط والنفس الرحماني و كلمة كن الى غير ذلك من الالقاب الحسنى، وبالصدا الماهيات التي هي كالعكوس للوجودات ومن هذا الاصطلاح قال الجامی.

يكصوت بردو گونه همی آيدت بگوش

گاهی نداش نام نهی و گهی صدا

وقال في موضع آخر

از ندای تو در افتاد صدائی بحرم

خواست صد نعرهٔ لبيك زاهل عرفات

ومثل ذلك كثير. وفى المصراع الثاني من البيت الذى نقله المصنف اشارة الى عدم نفاد كلمات الله تعالى اذ لايجوز عليه تعالى الصمت بل يحق الحق بكلماته دائماً.

ثم هذا الذى ذكره من التطبيق على الوجود و الماهية مع عدم ملاحظة البيت السابق الذى نقلناه، والا فدلالته الصريحة على سريان العشق؛ اذ كما ظهر صنعه و جماله فى كل الحقائق سرى عشقه الحقيقي فى كل عشق فمنه النداء وباقي المشتقات صداولولا اختلاف العنوان لرجع الى الاول اذقيل اذاتم العشق فهوالله - س ره.

(٢) اصل الاشكال لزوم فرد مجرد للطبيعة الجسمانية ، وأن يكون للنوع الواحد فرد مادي وفرد مجرد ، وفرد عرضي وفرد جوهري ؛ لان التجرد فوق الجوهرية . و أما لزوم كون شيء واحد شخصياً وكلياً فهو مذكور بالتبع و لم يجعله اشكالا على حده، اذقد دفعه في مطاوى دفع الاشكال الاول فتذكر - س ره.

عن المادة ولواحقها: من المقدار والاين والوضع وأشباهها يكون ذلك الأمر المشخص كلياً ونوعاً.

بيان ذلك:[1] إنّ كلّ مفهوم كلي تعقّلنا فعلى ماقررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن، فاما أن يوجد فيه من غير أن يتشخص، بل يبقى على صرافة إبهامه أو يصير متشخصاً؛ لاسبيل إلى الأول لأنّ الوجود لاينفك عن التشخص، ووجود المبهم مبهماً غيرمعقول. وعلى الثاني يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقل الإنسان إنسان مشخص مجرد عن الكم و الكيف و سائر العوارض المادية، إذ لوقارنها[2] لم يجز أن يحصل في العقل المجرد ـ على ماتقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد ـ لكن التالي باطل بديهة واتفاقاً[3] والمقدم كذلك.

والجواب عنه في المشهور أنّ الموجود في الذهن وإن كان أمراً شخصياً، إلاّ أنه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد. نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه، وكذا القياس في تعقل الأعراض الجسمانية.

وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول أنّ المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن، معناها ومفهومها، دون ذواتها و أشخاصها، وأما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين، فباعتبار أخذه مجردة عن التشخصات الذهنية و الخارجية جميعاً[4] ولا حجر في كون شيء كلياً باعتبار، و شخصيّاً باعتبار، سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجي والعقلي. وإن ألحّ ملحّ وارتكب مرتكب

(١) أى بيان لزوم فرد مجرد للانواع الجسمانية وهو محذور اصل الاشكال ـ س ره.

(٢) وأيضاً لوقارنها لم يصدق على مالم يتصف بعوارض ذلك الكلى، فلم يصدق على كثيرين مع انه صادق ومحمول مواطاة عليها ـ س ره.

(٣) أدعاء من المستشكل وكلاهما ممنوع كما سيشير اليه بقوله: « واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهى » ـ س ره.

(٤) لايخفى انه عند حذف المشخصات الخارجية و الذهنية المساوقة للوجود، يبقى نفس الماهية التى هى لا كلية ولاجزئية. وهذا الجواب من غيره. ومذاقه قده فى الكلية سعة الوجود العقلى كما كتبناه سابقاً ـ س ره.

أنّ الإنسانية التي في الذهن يشارك الإنسان في الحقيقة ، وهي جوهر أيضاً وحالّة في الذهن ، ومحلّها مستغن عنها ، فقد وقع فيما لامهرب عنه على ماعلمت آنفاً .

والعجب أنّ المولى الدّواني مصرّ على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية ، قائلا إنّ الجوهر ماهية من شأنها أن يكون في الخارج لافي الموضوع ، وشنّع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفاً .

ولم يعلم أنّ لزوم انقلاب الحقيقة على ماصوّره وتوهمه ألصق به وألزم ، كما يظهر عند التعمق والتدبر ، اللهمّ إلاّ أن يلتزم في جميع الحدود التي للأنواع الجوهرية ، التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا وكذا ، إذ كما أنّ جوهرية الإنسان الذهني كذلك فكذا قابليته للأبعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني ، وحينئذ لافرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفاً بالحقيقة وبين كونها نوعاً من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية .

فالحق أنّ مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيات ذهنية[1] يصدق عليها معانيها بالحمل الأولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ؛ ودلائل الوجود الذهني لايعطى أكثر من هذا في العقليات . هذا لمن لايذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية ، كالمعلم الأول وأتباعه كما هو المشهور ؛ وأما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إنّ كون بعض من أفراد الماهية النوعية مجرداً وبعضها مادياً مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ، ولا وقع على امتناعه اتفاق ، كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون و أشياخه العظام [2] إلى أنّ لكل

(١) وينبغي التنبه الى أن كونها كيفيات انما هو من حيث اخذها في نفسها ناعتة للنفس وصورة علمية لها ولاقياس حينئذ الى خارج وأما بالقياس الى الخارج فانما هي مفاهيم لاجوهر ولاعرض ـ ط .

(٢) وأيضاً الوجود يقع على الكل بمعنى واحد وهو في الواجب مجرد عن الماهية وفي غيره مقارن لها .

ان قلت: فما المعتبر في تعريف الانسان مثلا ؟

قلت: المعتبر من الجسم هو الجسم المطلق اعم من الطبيعي والمثالي وان كان كظل لازم.«ن»

نوع من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل ؛ وتلك الأفراد أسباب فعالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع ، وهي ذوات عناية بها . والدليل الدال على أنّ أفراد نوع واحد لايقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتأخر ـ على تقدير تماميته ـ إنما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لابحسب الوجودين وبحسب الموطنين .

والحق أنّ مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية ، في غاية المتانة والاستحكام ، لايرد عليه شيء من نقوض المتأخرين ، وقد حققنا قول هذا العظيم وأشياخه العظام بوجه لايرد عليه شيء من النقوض والإيرادات التي منشاؤها عدم الوصول إلى مقامهم وفقد الإطلاع على مرامهم ، كما سنذكره لمن وفّقه الله تعالى إنشاءالله تعالى . على أنّ بناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السوانح النورية و اللوامع القدسية التي لايعتريها وصمة شك وريب ، ولا شائبة نقص و عيب ؛ لاعلى مجرد الأنظار البحثية التي سيلعب بالمعوّلين عليها و المعتمدين بها الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق ، ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمة لعنت اختها .

ثم إنّ أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على إثبات تلك المثل النورية ، واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم ، لكن يحصل للإنسان الاعتماد على مااتفقوا عليه والجزم بماشاهدوه ثم ذكروه؛ وليس لأحد أن يناظرهم فيه . كيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناءاً على ترصّد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان، فبأن يعتبر أقوال فحول الفلسفة المبتنية على أرصادهم العقلية المتكررة التي لايحتمل الخطاء كان أحرى .

☆ ومن الناطق ماهو اعم مما بالفعل كالعقل بالفعل او الفعال ، ومما بالقوة كالعقل بالقوة و العقل المنفعل ، ومن الحس والحركة ماهو اعم من مبدئهما بالقوة أو بالفعل ومن العلم الحضوري الفعلي ، ومن النمو أعم من مبدئه بالقوة أو بالفعل ، ومن التغذية اعم من المثالية ومن وجدان وجود النفس النباتية بنحو اعلى وابسط ـ س ره .

الاشكال الرابع : إنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن حاراً حين تصور الحرارة ، بارداً عند تصور البرودة ، معوجاً ، مستقيماً ، كروياً ، مثلثاً ، مربعاً ، كافراً ، مؤمناً متحيزاً ؛ لأنّ الحار ماحصل فيه الحرارة ، والبارد ماحصل فيه البرودة و كذلك سائر المشتقات ؛ فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام والأمور المتضادة ؛ وبطلانه ضروري .

بيان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحل فيها ؛ والحلول هو الاختصاص الناعت ، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن .

والجواب عنه بوجوه :

الاول ـ وهو من جملة العرشيات ـ إنّ صورهذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها ، بل كما أنّ الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة ، (١) يدرك بعلم حضوري إشراقي مايقابل العضو الجليدي من المبصرات ، من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين ، فكذلك عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري إشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها ؛ بل كما يرى

(١) بل للاضراب . لما اجاب على طريقة نفسه قده بان التخيل عندنا بالانشاء والفعالية فقيام الصور الخيالية بالنفس عندنا قيام صدوري وهذا لايوجب اتصاف النفس بها ، اجاب على طريقة الشيخ الاشراقي .

ثم انه قده خص البحث بالصور الخيالية مع عموم الاشكال للعقليات ايضاً ـ فان الحرارة النوعية القائمة بالعقل أيضاً توجب اتصافه بها ـ لوضوح المرام على طريقته قده، اذلاقيام للعقليات لاتحاد العاقل بالمعقول ، ولان التعقل بانسلاخ النفس وارتقائها من هذا العالم الادنى الى العالم الاعلى ، و باضافتها الاشراقية الشهودية الى ارباب الانواع . والعرض وان لافرد ابداعي له في عالم الابداع لكن اعراض ذلك العالم متحدة الوجود بجواهرها لايمكن ان يكون مقام وجود الموضوع خالياً عن مقام وجود العرض هناك ، وبالعكس ؛ والملازم للاستعداد والقوة والمادة هناك هذا خلف ولذا قالوا طعم السكر مثلا والسكر هناك موجود ان بوجود واحد . فمناط الجواب عدم الحلول وهو مشترك فلذا لم يتعرض للعقليات فالجواب الاول أخص بالخياليات والثاني بالعقليات ، واما الثالث المذكور في كتب القوم فمشترك بينهما ـ س ره .

ويحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها ، كذا ينظر إلى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس . والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في اليوم .

ثم على تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس، نقول إنّ شرط[1] الاتصاف بشيء الانفعال والتأثر منه دون مجرد القيام ، فإنّ المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع أنّ لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها ـ كما هو مذهبهم ـ لكن لا يتصف بالكائنات وأعراضها الجسمية ، لأنّ قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور ، دون الانفعال والتأثر عنها ؛ ولا نسلم أنّ مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغيّر. ولست أقول إنّ إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح لأنّ ذلك أمر آخر لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام أصلا .

الوجه الثاني وهو أيضاً مما يستفاد من الرجوع إلى ماسبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل ، فإنّ مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع ، فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أنّ من تصوّر الكفر كان كافراً ؛ وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال، فليحسن المسترشد إعمال رويّته في ذلك التحقيق لينحلّ منه

(١) ان قلت : كيف لا يكون للنفس انفعال من الصور العلمية ولم تكن هي له ثم كانت ، و ليس الانفعال التجددى الا هذا ، كيف وقدسموا علم النفس انفعالياً و علم المبادى فعلياً .

قلت : المراد منع انفعال النفس من حقائقها المتحققة في عالم الكون المادى اى ذوات الصور المحفوظة الماهيات في الموطنين والدليل عليه قوله الصور الكونية و قوله لا يتصف بالكائنات فالمراد منع فاعلية الصور المادية في النفس ومنع انفعالها منها وانما لها اعداد لان يفيض الصور من الواهب كما هو مذهبهم او من النفس كما هو مذهبه قده . ولو سلم فعندهم الادراكات الجزئية في النفس بفاعلية ذوات الصور فيها ، واما على طريقة المصنف، قده فصورها تنبعث من ذات النفس و باطن ذاتها فلاعجب في كون قيام الصور بها حلولياً أو ارتسامياً وعدم الانفعال عنها و عن ذاتها ، كيف ومعيار الانفعال ان يكون الصور من الغير وان يكون قبولها بمدخلية المادة لاعدم الارتسام كما في الصور المرتسمة في المبادى العالية ـ س ره .

الإيراد بنظائر هذه النقوض .

الوجه الثالث من الجواب - وهو المذكور في الكتب - بأنّ مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية ، وغير المتأصّل الذي به الصورة العقلية ، فإنّ المتصف بالحرارة مايقوم به الحرارة العينية لاصورتها الذهنية؛ فالتضاد إنما هو بين هويّة الحرارة والبرودة وأشباههما لابين صورتي المتضادين؛ وبالجملة هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه الحواس ، مثلا الحرارة تقتضي تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها ، والاستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون أجزاؤه على سمت واحد ، وقس عليه الانحناء والتشكلات ؛ فإذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم إلاّ اتصاف بما من شأنه أن يصير به الأجسام حارة أو باردة أو متشكلة أو غير ذلك ، لا أن تصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية.

ولقائل أن يقول هذا الجواب لايجري في النقض بلوازم بعض الماهيات والأوصاف الانتزاعية والإضافيات ، كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والأبوة و أمثالها مما ليست من الأمور الخارجية ؛ وكذا لا يجري في صفات المعدومات ، كالامتناع والعدم وأمثالهما ، إذ لايتيسر لأحد أن يقول إنّ اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع ، من الأحكام المتعلقة بوجودها العيني ، إذ لاوجود لأمثالها ، لأنها إما أمور اعتبارية عقلية من نوازم الماهيات أو عدمية من صفات المعدومات .

ويمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه في هذا الكتاب من أنّ لكلّ معنى من المعاني حظاً من الوجود ، [1] فالزوجية مثلا له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين ، هذا هو نحو الوجود الأصيل والخارجي له؛

---

(١) و سيأتي عنقريب بعد مبحث الوجود الذهني . و حاصل الجواب ان وجود الزوجية كون موصوفها بحيث يقبل الانقسام بمتساويين لينتزع منه الزوجية ، فهذا الكون لها بالنسبة الى الاربعة الخارجية والاربعة الذهنية لابالنسبة الى النفس الناطقة ، فقيام الزوجية بوجودها الاصيل وهو الكون المذكور بما هو مصحح هذا الكون مناط الاتصاف بها ، ومصححه الاربعة مثلا لا النفس . وهذا القدر يقول به القوم أيضاً القائلون بأن وجود الانتزاعيات بمعنى وجود منشأ انتزاعها - س ره .

فأما إذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الأصيل ، إذ لاتصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجية ، بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين ؛ وكذا الحكم في نظائرها . وأما العدم وأمثاله فلا صورة لها في العقل ، بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنواناً لأمور باطلة ويجعلها وسيلة لتعرّف أحكامها .

الاشكال : الخامس إنّ الذهن موجود في الخارج ، والأمور الذهنية موجودة فيه على ماقررتم فيلزم من تعقلنالها وجودها في العقل الموجود في الخارج ، والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء ، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت .

والجواب : إنّ الموجود في الموجود في الشيء[1] إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الوجودان متأصّلين ويكون الموجودان هويتين ، كوجود الماء في الكوز ، والكوز في البيت ، بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج ؛ فإنّ الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لاهوية ، والوجود ظلي لامتأصّل ؛ ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصّل . ومعنى في في الموضعين مختلف ،[2] وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد ، بل بالحقيقة والمجاز ، لأنّ كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز ؛ بل معنى كون الشيء في

---

(١) وأيضاً نلتزم كون الامور الذهنية موجودات خارجية ، فان الموجود الذهني في نفسه ومن حيث كونه هيأة الامر الخارجي وهو النفس ، خارجي ، و انما كونه ذهنياً بالقياس الى مافي الخارج أعني ماخرج من النفس ، كما أن لفظ زيد والنقش الدال عليه وجود لفظي وكتبي لزيد وهما في أنفسهما موجودان خارجيان - س ره .

(٢) لما كانت العلوم البرهانية تأخذ موضوعات مسائلها ماهيات حقيقية معروضة لمحمولاتها الذاتية أوامور أحقيقية كذلك ، استنزم ذلك اهمال امر كل جامع معنوى عرضى خارج عن ماهياتها ، ولذلك تختلف الالفاظ المستعملة فى هذه العلوم مع الالفاظ المستعملة فى اللغة والعرف العام ، فربما كان اللفظ مشتركاً معنوياً فى اللغة والعرف ومشتركاً لفظياً فى هذه العلوم . ولهذا ذكر المصنف ره ان لفظة فى فى قولنا المعنى فى الذهن وقولنا الذهن فى الخارج لمعنيين مختلفين ، و اللفظ مستعمل استعمال المشترك اللفظى دون المشترك المعنوى - ط .

الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، وكونه في الذهن هو أن لايكون كذلك.

الاشكال السادس إنه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكلية أشخاص حقيقية يكون بالحقيقة أشخاصاً لها لا بحسب فرضنا، لأنا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصاً ومتعيناً، فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين؛ مع أنّ بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج. وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق، وكذا شريك الباري تعالى، فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضاً، لأنه إذا وجد في الذهن فرد مشخص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته، الوجود العيني؛ وإلا لم يكن شريكاً للباري تعالى.

والجواب: إنّ القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود،[1] حمليات غير بتية؛ وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد، فإن للعقل أن يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد، وأن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه، وعدم علته، وعدم العدم، ومفهوم الممتنع، لا على أنّ مايتصوره هو حقيقة الممتنع، إذ كلّ مايتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات، بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة. ومناط صحة كون مفهوم عنواناً لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم

---

(١) نعم يبقى هنا اشكال آخر مهم وهو سابع الاشكالات الستة المذكورة في المتن وهو أن لازم ثبوت الوجود الذهني والظهور الظلي أن يتحقق لكل صورة علمية ومعنى ذهني مصداق واقعي اذ لا معنى لوجود ذهني لا وجود خارجي وراءه يحكى عنه. ولازمه ان لا تقدر النفس على تصور المحال والمعدوم وكل عنوان بسيط ذهني لا خارج له يطابقه

والجواب عنه من طريق الفرض والقضية الغير البتية مصادرة. فان نفس الفرض ايجاد ذهني لما لا خارج له يطابقه وهو بنفسه من افراد موضوع الاشكال وحسم هذا الاشكال موكول الى مناسبة ان شاء الله تعالى من كيفية أخذ المفاهيم من مصاديقها والفرق في ذلك بين المفاهيم الماهوية و غيرها المسماة بالعناوين الذهنية في بحث الماهيات - ط.

منها حملا أولياً وإن لم يحمل عليه حملا شائعاً صناعياً؛ فالعقل يقدر أن يتصور مفهوماً و يجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات، مجهولة التصور، و يحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به، وباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن و كونه عنواناً لماهية باطلة، يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، وجواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه، فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن وموجود، وامتناعه يتوجه إليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع و المعدوم حملا أولياً و باعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة. ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخصه عين ذاته، و وحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة؛ فإنّ الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكماً من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود، لكن عينية التشخص غير متوجه إليه بل إلى مايؤدى إليه البرهان أنه بإزائه، وهو الحي القيوم جلّ ذكره، وإن تقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان.

فعلم أنّ هذه القضايا ونظائرها حمليات غيربتية، (١) وهي وإن كانت مساوقة

(١) أى القضايا المنعقدة فى الممتنعات و فى الواجب جميعاً، بقرينة قوله قده حيث لم تكن طبيعة متحصلة أصلا أى كالممتنعات أوفى الذهن أى كالواجب تعالى. و لكن عده القضايا التى حكم فيها على مفهوم واجب الوجود من الحمليات الغير البتية غريب جداً اذ ملاك البت هو تحقق الموضوع فى الخارج تحقيقاً لاتقديراً. وملاك عدم البت تحقق الموضوع تقديراً لاتحقيقاً، وواجب الوجود هوحقيقة الحقائق وكل التحققات للمتحققات اظلال لتحققه وهو أحق بالتحقق من كل متحقق.

اللهم الا أن يقال لماكان مفاد الهلية البتية أن كل فرد صدق عليه طبيعة كذا بالفعل كماهو مقتضى عقد الوضع فهو كذا كانت مشروطة بتحقق فرد فى الخارج مصداق للطبيعة و بتحقق الطبيعة فى الذهن لتكون آلة لملاحظة الفرد ويسرى الحكم عليها اليه، ففى قضايا الممتنعات وان كان لموضوعاتها مفاهيم حاصلة فى الذهن لكن لاتحقق لافرادها تحقيقاً فكانت غيربتية. وفى قضايا الواجب وان تحقق الفرد تحقيقاً الا انه لاطبيعة حاصلة فى الذهن من ذلك الفرد.

ان قلت: لوكان استحالة حصول الواجب بحقيقته مناطاً لكون القضايا المنعقدة فيه غير بتية لكانت القضايا التى حكم فيها على الامور العينية والافراد الخارجية غير بتية لاستحالة حصولها بحقائقها العينية فى الذهن اذ كما ان وجود الواجب لايمكن للذهن*

للشرطية، لكنها غير راجعة إليها كما يظن ؛ فإنّ الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما بأن يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع ، حيث لم يكن طبيعة متحصلة أصلا أو في الذهن، لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ، ثم خصّص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة أو المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى .

فصل « ٤ »

في زيادة توضيح لافادة تنقيح

إعلم أنّ قوماً من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسّر عليهم التخلص عن الجميع [1] اختاروا أنّ الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات ، بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه .

وبيان ذلك أنه لما تعاضد البرهان والوجدان على أنه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها ، ولا يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن ، لورود هذه الإشكالات، فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وأنموذج

✡ اكتناهه كذلك الوجود العيني الامكاني لايحصل في الذهن والالزم الانقلاب كما تقرر .

قلت: الوجود العيني الامكاني وان كان لايحصل في الذهن الا ان له ماهية تحصل بكنهها في الذهن وهي الامر المحفوظ في كلتي نشأتي الخارج والذهن والمشترك بين الوجود الخارجي والذهني ، بخلاف وجود الواجب تعالى اذ لا يحصل في الذهن ولا ماهية له حتى تحصل هي فيه محفوظة في الخارج والذهن. ومفهوم الواجب أو الوجوب ومفهوم الموجود البحت او الوجود الصرف او نحوها كل منها وجه من وجوهه و عنوان من عنواناته . و وجه الشيء هو الشيء بوجه بعيد بل وجه الشيء بما هو وجه الشيء وآلة لملاحظة ليس بشيء ولا ملحوظاً بالذات فهو مرآة لملاحظته فلذا كان مصححاً للحكم على الواجب تعالى الشخصي ومفهوم الواجب واجب بالحمل الاولي ـ س ره .

(١) قد ينسب القول بالشبح الى القدماء ـ س ره .

له، له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة، إلاّ أنّ محاكاتهما للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة.

ويرد عليهم أنّه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أنّ للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن لالأمر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية، إذ لا يقول أحد أنّ كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه، [١] بخلاف إدراكه وتصوره، فإنه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته، فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما وإحداث مذهب ثالث.

وسلك بعض الأماجد مسلكاً دقيقاً قريباً من التحقيق لابأس بذكره ومايرد عليه تشحيذاً للأفهام وتوضيحاً للمقام.

وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي أنّ ماهية الشيء متأخر عن موجوديتها [٢] بمعنى أنه مالم يصر موجوداً لم يكن ماهية من الماهيات؛ إذ المعدوم الصرف ليس

(١) هذا ممنوع كيف وقد قال جم غفير ان الاسم عين المسمى و هذا وان كان اعلى مصاديقه ومعانيه ماقال الحكماء: ان صفات الواجب تعالى عين ذاته وماقال العرفاء: ان الاسم بالحقيقة هو الوجود المطلق الحقيقي المأخوذ مع تعين من التعينات الصفاتية العالية الا انه يجري هيهنا أيضاً بقول مطلق، فان الوجود اللفظي اوالكتبي للشيء بما هو وجهه وظهوره وآلة لحاظه ليس اجنبياً منه ولذا يسرى الحكم عليهما اليه فبهذا النظر ليس شيء منهما على حياله - س ره.

(٢) ان قلت: كيف يسوغ للسيد قده مع افراطه في القول باعتبارية الوجود وان لافرد له خارجاً ولا ذهناً وان لاقيام له ولو عقلا بالماهية بل مناط موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود كمامر، أن يقول بتقدم الموجودية على الماهية.

قلت: مراده بالموجود المتقدم هو الماهية الصادرة عن الجاعل، وبالماهية المتأخرة نفس شيئية الماهية من حيث هي التي اعتباريتها اتفاقية، الا انه يقول كل ما هو في الخارج بعد الصدور ماهية من الماهيات وكذا كل مـا هـو في الذهن فما يشار اليه انـه ماهية نفسها بعد الصدور هي الموجود؛ وليس مفهوم الموجود فيها حكاية عن امر ينضم اليها في شيء من الموطنين لان الوجود نفس كون الماهية و تحققها لا أنه أمر ينضم اليها، فكما أن المصنف قده ينكر الشيئين الا بالتحليل الصرف و التمل البحت ولحاظ شيء واحـد بعنوان دون عنوان و يقول مناط موجودية الانسان مثلا اتحاد مفهومه مع نحو من الوجود الحقيقي اذلا يحاذى شيء مفهومه حتى ينافي الاتحاد كذلك يقول السيد قده لايحاذى مفهوم الموجـود شيء سوى نفس الماهية فهو متحد معهـا و ليس هنا شيئان☆

له ماهية أصلا وليس شيئاً من الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصّل وتحقق إما ذهناً أو خارجاً ، لم يكن ماهية من الماهيات .

فان قلت : فما يصير موجوداً ثم يصير ماهية [١] إما هذه الماهية ، فتصير هذه الماهية موجودة ثم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان. أو ماهية اُخرى، وهو أفحش مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنساناً .

قلت : لاحصر بل يتصور شق ثالث، أما أولا فلأنّ هذا التقدم رتبي لازماني ؛ وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كماسنبين مراداً .[٢] وأما ثانياً فلأنّ معنى قولنا وجد فصار إنساناً ليس أنه وجد شيء معين فصار إنساناً حتى يتأتى الترديد بأنّ هذا الشيء إما الإنسان أوغيره ، بل هناك أمر واحد هو إنسان وموجود، فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهية الإنسان . وأيضاً لوتم ماذكرت لزم أن لايتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلا ، بأن يقال لووجدت الأربعة أوّلا فصارت زوجاً فما وجد أوّلا إما زوج فالزوج يصير زوجاً

☆ يحاذيا نهاالا انهنا انساناً ومفهوم موجود، وفرساً ومفهوم موجود، وهكذامعنى كون الممكن زوجاً اذله وراء مفهوم الموجود ماهية يمكن كونها محكيا عنها بالموجود او المعدوم بخلاف الواجب فان ماهيته مستحقة لحمل مفهوم الموجود فقط و يلزمها هذا المفهوم ولا يمكن أن يحكى عنها بمفهوم المعدوم .

ويؤول هذا السيد كلام القوم ان الواجب تعالى وجود بحت الى انه موجود بحت اذلااستواء له بالنسبة الى الموجود والمعدوم بل يحق عليه حمل مفهوم الموجود خاصة .

ولا يخفى عليك بطلان ماذكره في الواجب تعالى و ليس الكلام هنا فيه، وان حيثية الصدور ان كانت أمراً حقيقياً فليكن هي الوجود الحقيقي و الا فلا يمكن ان يطرد بها العدم و انما عده المصنف قده قريباً من التحقيق الموافقات بينهما في بعض القواعد كما مرفي اوائل هذا السفر فتذكر ـ س ره .

(١) المورد توهم من الصيرورة هاهنا الصيرورة التركيبية فاورد ما اورد وحق الجواب هوان المرادمن الصيرورة هيهنا الصيرورة البسيطة وهي صيرورة الشيء لاصيرورة الشيء شيئاً فاعتبر و حاصل الجواب الثاني يؤول اليه ـ ن ره .

(٢) أي في مرتبة الموجودية المطلقة لا انسان و لافرس ولا غيرهما من التعينات. و هذا الموجود المطلق هو المراد بقوله في الجواب الثاني ليس معنى « وجد » انه وجد شيء معين ـ س ره .

أوليس بزوج فيكون الأربعة ليست بزوج ثم تصير زوجاً و بطلانهما ظاهر .

اذا تمهد هذا نقول : لما كانت موجودية الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لايكون هناك ماهية أصلا ، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة ، فاذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن لا استبعاد أن يتبدل الماهية أيضاً، فاذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أوكم أومن مقولة اُخرى، وإذا تبدل الوجود و وجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الإشكالات ، إذ مدار الجميع على أنّ الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية .

فان قلت : هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه أنه على هذا لايكون الأشياء بأنفسها حاصلة في الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقة .

قلت : ليس للشيء[1] بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن و في الخارج ؛ بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفاً ، و إذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي . فان كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه ، وإن انقلبت حقيقتها إلى حقيقة اُخرى ، فذلك حاصل ؛ وإن اُريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية ، فلم يقم عليه دليل ؛ إذ مؤدى الدليل أنّ المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ، ولايخفى أنّ هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني ، بل بحسب نفس الأمر، فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متصفاً بالمحمول و ان انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود .

فان قلت : إنما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والأعراض وبين الكيفيات الذهنية أي الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب

---

(١) هذا حق طلق للوجود الحقيقي وليس عنده سوى المفهوم والماهية التي هي مثار الاختلاف بأنواعها و اجناسها و غيرها ، فليت شعري ماهذه الذات بذاته فهي كالماهية المطلقة و الشيئية العامة من المعقولات الثانية - س ره .

الوجود الظلي كيفاً وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم ، كما قرروا الأمر في الهيولى المبهمة في ذاتها حق الإبهام وتصير باقتران الصورة تارة ماءاً و تارة هواءاً وتارة ناراً ، و ظاهر أنّه هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات .

قلت : إنما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب أمر في صفته ، كانقلاب الأسود أبيض ، والحار بارداً، أوصورته كانقلاب النطفة جنيناً ، والماء هواءاً ؛ وأما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما. (١) نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً عاماً . هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة في تعاليقه .

واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله: لا يخفى على من له أدنى بصيرة أنّ انقلاب الحقائق غير معقول ، بل المعقول أن ينقلب المادة من صورة إلى أخرى أو الموضوع من صفة إلى أخرى و ليس لكل أمر يوجد في الذهن محل أو موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ، (٢) ومعلوم أنّ الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي هي عنده كيف ، إلى الأمر الخارجي الذي هو جوهر مثلا . وليت شعرى ما هذا الأمر الواحد الذي زعم أنه بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهية ، و إذا وجد في الذهن كان ماهية أخرى ؛ و كيف ينحفظ الوحدة مع تعدد الماهية . ثم تقدم

(١) ان هذا لشيء عجاب أيها السيد الجليل ، اذا لم يمكنك اثبات أمر مشترك بين الحقيقتين فلا تكن مصراً على أن احديهما هي الاخرى . و ما الداعي للانسان أن يقول السماء هي الارض ، و ليس في نظر عقله منهما شيء أصيل الا ماهيتهما و هي ليست الامثاراً للاختلاف و البينونة و تصحح اين أحدهما من الاخر لا الهو هوية . و الوجود الذى هو جهة و حدة الماهيات و مصحح الهو هوية عنده اعتبارى محض، و في انقلاب أمرفي صفته أوفي صورته لولم يكن فرضاً الامجرد الصفتين أو الصورتين لم يقل أحد ان احداهما هي الاخرى ولما كان فيهما أمر مشترك صحح الهوهوية، وقوله نعم يفرض العقل الخ أعجب من هذا لان ذلك الامر المبهم مثل الشيئية العامة و نفس مفهوم الامر المبهم و غير ذلك من الامور العامة ، و هي من المعقولات الثانيه و ليست ذاتيات للحقائق لتصحح الهوهوية في نفس الامر ، و الحقائق المتباينة لاتصير بمجرد فرض الفارض و اعتبار المعتبر متحدة ـ س ره .

(٢) وجدفي بعض النسخ زيادة العبارة الاتية بعدقوله باعتبار حصوله فيه (كيف و من المعلومات ما ليس له محل أصلا ـ س ره .

الموجودية غير بيّن و لا مبيّن ، وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب ، إذ العوارض متقدمة كانت أو متأخرة لايغيّرحقيقة المعروض ، فإنها إنما تعرض لتلك الحقيقة فلابد من بقائها معها . ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغائراً بالماهية للحاصل في الخارج و هو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني ؛ وما ذكره من أنّ حصول الماهية في الذهن أعم من أن يبقى فيه على ماكان أو ينقلب إلى ماهية اُخرى من قبيل أن يقال حصول زيد في الدار أعم من أن يبقى فيه على ماكان أوينقلب فيه إلى عمرومثلا. ثم من البيّن أنه إذا لم يكن بين الأمرين أمرمشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة أو كالجنس مثلا لم يصدق أنّ هناك شيئاًواحداً يكون تارة ذلك الأمر واُخرى أمراً آخر، والفطرة السليمة تكفي مؤنة هذاالبحث.

وأنت تعلم أنّ القائل بالشبح لايعجز أن يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن إلاّ بحصول شبحه فيه، وأنّ الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بذلك ؛ وأنه على ماذهب إليه يتوجه أن يقال لو فرض وجود هذاالكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفاً نفسانياً مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفاً نفسانياً بل جوهراً قائماً بالنفس ، بل نقول إنّ الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية، فإن أراد أنه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلايصدق أنه لووجد في الخارج لكان عينه ، فإنّ حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهراً ؛ وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس أي قائماً بذاته جوهر فكذلك ، لأنه على هذا التقدير يكون كيفاً نفسانياً غير قائم بالنفس فلايكون جوهراً، كيف؟ والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من أقسام ممكن الوجود . وإن أراد أنه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى حقيقة الجوهرية يكون جوهراً فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح أيضاً انتهى. (١)

(١) هذا الشق هو المراد وليس جاريا في الشبح لان القائل بالشبح ليس قائلا بالانقلاب و شبح الشيء ليس عينه . و هو نفسه أيضاً ليس قائلا بالعينية بل هو متحاش عنها. س ره

وغاية مايمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما إلى الكيف في الذهن أنّ لكلّ من الحقائق العينيّة ربطاً خاصاً بصورة ذهنية ، به يقال إنها صورته الذهنية، ويجد العقل بينهما ذلك الربط ؛ وحقيقة ذلك أنها لو وجدت في الخارج كانت عينه . ولايلزم من ذلك أن يكون وجود كلّ شيء وجود كلّ شيء آخر[1] لأنه فرق بين أن يقال لو وجد «ألف» مثلا في الخارج وانقلبت حقيقته إلى حقيقة «ب» كانت عين «ب» أو يقال لو وُجد «الف» في الخارج كان عين «ب» . قولك إذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفاً نفسانياً لا جوهراً . قلنا : المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لامع انحفاظ كونه كيفية نفسانية ، فإنّ وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته ، إذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني، والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي . وبالجملة فوجود الأمر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجية أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل ففيه مافيه .

ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحقّ وأبعد من المفاسد المذكورة، وهو أنه لماقام البرهان على أنّ للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادي تعرّف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات ، كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيزو قبول الأبعاد ، و الصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية ؛ وإذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صوراً علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه مّا وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية .[2] فعلم أنّ الحقائق الكلية من حيث هي ، مثالها مثال الهيولى التي أثبتها

---

(١) صحة هذا دون الاخر لسبب ان الانقلاب يستدعي أمراً مشتركاً بين «ا» و«ب» ولكن الكلام في أنه اذالم يكن أمر مشترك فلا مصحح للانقلاب ولا ربط بينهما بمجرد لفظ الانقلاب بدون أمر باق في الحالين فلم يكن فرق بين القولين و اليه أشار قده بقوله ففيه مافيه . و أما جريان ماذكره في القول بالشبح فمدفوع بماذكرناه في الحاشية السابقة ـ س ره .

(٢) فيه انه قياس مع الفارق فان الهيولى بحسب التحصل الصورى لامتعينة و اما ماهيتها و مقولتها فمتعينتان بخلاف تلك الحقائق الكلية المدعاة في المقام والماهيات

المعلم الأول وأتباعه ، من حيث أنها ليست متعينة أصلا و ليست لها حقائق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات ، بل هي مبهمة غاية الإبهام، إنما يتحصل ويتعين لها ماهيات بالقياس إلى أحدالوجودين ، فالحقيقةالمائية إذالوحظت من حيث وجودها العيني الأصيل كانت جسماً سيّالا رطباً ثقيلا، و إذا وجدت في الذهن وقامت به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانية ، و هي بنفسها لايتحصل بشيء منها ولايندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق الغيرالمتخصّص بالخارج أوالعلم .

فان قلت : ماذكرته لايطابق قواعد القوم و لا يظهر صحته أيضاً لأنّ الشيء لاينفك عن ذاتيّه بحسب الوجودين على ماتقرر من خواص الذاتي . وأيضاً على هذا التقدير لايكون لشيء واحد وجودان : ذهني وعيني.

قلت : لمّا تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية ـ و هوالذى ساق

☆الامكانية التامةأوالناقصة أيالنوعية أوالجنسية أوغيرهما كانها جائزة الاكتناه العقل، وليت شعرى ماتلك الحقيقة الكلية و الطبيعة المرسلة المحفوظة بين الحقائق التى هى كحصصها، فما ذلك الماء ـمثلاـ المشترك بين الماء الذىهوجسم باردرطبو بين الماء الذى هوعرض و كيف نفسانى ، فان كانت تلك الحقيقة الكلية المحفوظة جزءاً خارجياً لهاكانت البسائط الخارجية كالاعراض و كالعقول مركبات خارجية و كانت لا مكانها تحت مقولة من المقولات، وان كانت الحقيقة جزءاً عقلياً كانتجنساً و مراتبها أنواعاً لها ، فتحقق قدر مشترك بين الموجود من الاجناس العالية البسيطة و بين صورتها الذهنية ، فلم تكن بسائط ولا أجناساً عوالى هذا خلف . و ان كانت عرضية محمولة بالضميمة لم تكن المراتب متحدة ، اذ اشتراكها في أمر عرضى لاذاتى، مع أن هذا القائل ايضاً يدعي انه يقول بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن . و ان كانت عرضية بمعنى مجرد خارج محمول كالمعقولات الثانية فالطريق الا ولى لايصحح النفسية و الهوهوية . و المصنف قده حيث يقول باصالة الوجود يمكنه أن يقول فى الانسان مثلا أصل محفوظ بين مراتبه من الانسان اللاهوتي والجبروتي و الملكوتي و الناسوتي، بل وجوده اللفظي و وجوده الكتبي، و هو الوجود الحقيقي الذى هو جهة الوحدة و الهوية ، و المفهوم العام وهو مفهوم الانسان اللا بشرط المقسمي و الماهيات الخاصة فيها اعتبارية . و أما هذا السيد الجليل فليس على رأيه الا الماهيات التي هى منار للاختلاف و عدم التصالح كما مر غير مرة فاين الزند من العرار و السراج من الشمس في وسط النهار و لن يصلح العطار ما افسد الدهر ـ س ره .

عندنا إليه البرهان ـ فالشيء إنما يتعين بوجوده الخارجي أوالذهني ، ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلا ، لاجوهرية ولا عرضية ولامبهمة ولا معينة ، فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لايستدعي موضوعاً يقوم به كان جوهراً ، وإلا كان عرضاً ، وكذا بالنظر إلى وجوده الذاتي، إن كان قابلاللأبعاد كان جسماً، و إن كان مقتضياً للنمو والتغذي كان نامياً ، وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل، فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقاً أو تقديراً ، و إذا لم تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لأن ينتزع منها الذاتيات العرضية من العلم و الكيف وأمثالهما، وإن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص أحدالوجودين [١] لم يصلح لأن يشار إليها و تعين لها حقيقة من الحقائق ، و لايحيط بها تعبير الألفاظ وتأدى العبارات وتحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف واللاتعين البحت.

فاذا تقرر هذا فنقول : معنى انحفاظ الماهيات و عدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين [٢] هو أن الذهن عند تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لامن حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث أنه جوهر مثلا و جسم ونام و يحكم عليها

---

(١) حقيقة الوجود المطلق البسيط النوری لم يصلح لان يشار اليها، لان الاشارة تنال المتعينات و تلك الحقيقة بذاتها لاتعين لها وان كانت عين الهوية، و ليس الكلام فيها ، بل الكلام فی الماهية المطلقة المبهمة المأخوذة معها ، وقد علمت أن المتعينات منها اعتبارية فضلا عن المطلقة المبهمة التی هی من المعقولات الثانية ، فنفرق بين ما لايقبل الاشارة ولا يحيط به العبارة من لا شيئية و بين مالا يقبلهما من فرط الشيئية و التحصل و النورية ؛ فقوله بل يكون لها الاطلاق الصرف قضية موجبة ولا وجود لموضوعها ـ س ره .

(٢) هذا معنى آخر لانحفاظ الذاتی ، اذقد ظهر أولا أن معناه انحفاظ الماهية المطلقة التی لوحظت بشرط مطلق الوجود ، و قد ترقی هاهنا باثبات انحفاظ ذاتيات الحقيقة الخارجية التی هی مرتبة من الماهية المطلقة فی الحقيقة الذهنية باخذها آلة لحاظ الخارجية ، فيجری علی الذهنية أحكام الخارجية و ذاتياتها كما يسری الی الخارجية أحكام الذهنية ، فالماء الذهنی مثلا جوهر بجوهرية الماء الخارجی و هكذا جسميته وسيلانه و نحوهما ـ س ره .

بما يقتضيه حقيقته العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية . مثلا ماوجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسماً ولاسيّالا ولارطباًولاثقيلا بل هو كيفية نفسانية ، لكن الذهن لماحذف عن أشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية ينظر إلى حقيقة واحدة(١) هي مبدء المياه الجزئيه وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها ، فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرّف أحكامها و أحوالها الخارجة ، وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق مالوّحناك إليه سابقاً . و على هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات . هذاما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور .

وليعلم : أنّ كلام المتأخرين أكثره غير مبيّن على أصول صحيحة كشفية ، و مبادقويمة إلهاميّة ، بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية، وعلى الذايعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ، ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أوزيادة تدقيق إنما جاء بإلحاق منع و نقض، فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض ، فماخلص عن دياجيرها إلّا الأقلون «وماظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» .

فصل « ٥ »

في بيان مخلص عرشي في هذا المقام

وهاهنا مسلك آخر في حل بعض الإشكالات الواردة على القول بالوجود

(١) هي الوجود الوسيع المحيط للماء العقلي التي هذه المياه الجزئية رقائقه ، و المفهوم الكلي المكشوف المتحد مع ذلك الوجود المحيط المنتزع عنه انما هو ماهيته، لان كل ممكن مركب من ماهية و وجود ، فذلك المفهوم يحمل بهوهوعلى هذه الماهيات التي للجزئيات و الرقائق ، و ذلك الوجود الوسيع أيضاً هو هذه الوجودات لكونه جامعاً لها بنحو أعلى و أبسط في مقام ذاته الشامخ ، و تلك الوجودات أيضاً هي هو لكونها ظهوراته ، فهي حاكية إياه بنحو الضعف و هوحاك اياها بنحوالتمام. هذا مما يلائم مذاق المصنف «ره» بل يحتم على مذاق السيد كما لايخفى - س ره .

الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق ، و ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أن إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات و كون الصّور العلمية كيفيات حقيقية ؛ و هو انا نقول: إنّ[1] للنفس الإنسانية قوة بها ينتزع المعقولات الكلية من الأعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والأشباح المثالية ، ولا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتأثر بكيفية نفسانية هي علمها به ، فيعلم حينئذ أنّ للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى ، والحكماء قالوا: إنا إذا فتّشنا حالنا عند التعقل لم نجد إلاّ هذه الصورة ، فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية ، فهي قائمة بها ناعتة لها ، فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ؛ ولما دل الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرّحوا بأنّ العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة، فاستشكل الأمر واشتبه الحقّ .

وتحقيق الحق[2] فيه أنه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ، ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتياته كالأبيض والضاحك والماشي و الجالس و النامي والحيوان

---

(١) هذا الى قوله و تحقيق الحق احقاق لكون العلم كيفاً حقيقياً بالوجدان وبيان للاشكال ـ س ره .

(٢) الملاك في حل الاشكال أن تثبت في الصور العلمية وراء ماهياتها ووجودها في الذهن ماهية اخرى لها وجود آخر منضمة الى ماهيات الصور المعلومة حتى يكون هنا كيف حقيقي ، وأنى له ذلك كما قالوا انا اذا فتشنا الخ، فبمجرد جعل العلم أو الكيف تارة عرضاً و تارة معروضاً مع أنه لا انضمام هنا لاينحل الاشكال و قياسه على زيد أو الجسم مطلقا قياس مع الفارق ، فان الابيض أو الضاحك مثلا محمول بالضميمة ، فان نحو وجود الموضوع ليس بعينه نحو وجود العرض ، ولذا يقال تركيب الموضوع والعرض تركيب اعتبارى ، بخلاف ما نحن فيه اذ ليس هنا وراء الصورة التي هي من مقولة المعلوم شيء.
وها يقال العرض و العرضي واحد، معناه أن العرض اذا اخذ لابشرط صار عرضياً محمولا على المعروض ، و الحمل هو الاتحاد في الوجود أى يلاحظ البياض اللا بشرط مثلا مرتبة من وجود المعروض و غير مباين عنه بل معدوداً من صقعه ، لأن مرتبة واحدة من الوجود وجودهما والا لطوى بساط المقولات العرضية لان موجوداً واحداً لايكون جوهراً و عرضاً ـ س ره .

والناطق، فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتاً بل عين زيد وجوداً ؛ فإنّ في الخارج ماهو زيد، بعينه الضاحك و الكاتب والحيوان و الناطق؛ ولا يلزم[1] من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتياً له أن يكون الجوهر ذاتياً للكاتب، الضاحك والناطق ؛ فكذلك الموجود الذهني ، فإنّ من جملة الحقائق الكلية العلم و إذا وجد فرد منه في الذهن فإنما يتعين ذلك الفرد منه بأن يتحد بحقيقة المعلوم ، كما أنّ الجسم إنما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكمّماً متشكّلا متحيّزاً نامياً ، أو جماداً وعنصراً، أو فلكاً ، وبها يتعين حقيقة هذا الجسم ؛ كذلك العلم إنما يتعين و يتحصّل إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنساً قريباً و الكيف المطلق جنساً بعيداً .[2]

و تحصّل العلم و تعيّنه إنما هو بانضمام الحقيقة المعلومة إليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتاً واحدة مطابقة لها ، فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب ، وكيف من حيث جنسها البعيد، ومن مقولة المعلوم من حيث تحصّلها وتعيّنها ؛ كما أنّ زيداً في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب و جوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعيّنه، ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض ، فصح أنّ العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث أنه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم .

وعلى هذا لا يتوجه الإشكال بأنّ العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف ، ومن حيث أنّ حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم ، فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين .

لان محصّل هذا التحقيق أنّ العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ، ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتاً و وجوداً في الذهن ومن تلك

---

(١) عدم الوجود باعتبار تعدد الوجود هنا و فيما نحن فيه الوجود متحد كما ذكرناه - س ره .

(٢) لايخفى انه مصادرة لانه حيث لايكون هنا، حيثية تقييدية انضمامية لا يكون مصحح « لحمل الكيف » لكونه من المحمولات بالضميمه ؛ وقس عليه قوله في موضعين آخرين مما يأتي . اللهم الا ان يبنى على مذهب القوم وعلى القيام الحلولي - س ره

المقولة بالعرض ، كما أنّ زيداً من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث [١] أنه أب وابن من مقولة المضاف . وقدذهب ذلك النحرير المحقّق تبعاً لعبارات القدماء أنّ العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغائران بالاعتبار [٢] فإنّ الأبيض و البياض عنده أمر واحد بالذات ، مختلف من حيث أخذه لابشرط شيء أو بشرط لا شيء ، كماأنّ الصورة والفصل واحدة بالذات متغائرة بالاعتبارالمذكوركما سيقرع سمعك إشباع القول في ذلك . وعلى هذا لاغبار على ما ذكرناه ، ولا يشوّش الأفهام وساوس الأوهام .



(١) لما كان الكيف من الاعراض المتقررة في المحال فالمثال السابق أعني زيداً و الابيض و نحوه أطبق ، بل الاضافة أيضاً لها وجود آخر بحسبهاعند المصنف قده. على انه لوكان ما نحن فيه من هذا القبيل لكان العلم من مقولة الاضافة ـ س ره .

(٢) قد مر معنى اتحاد هما بحيث لايطوى به بساط المقولات العرضية و هو مراد المصنف قده . و السيد لاينحو نحــو هذا . فمذهب المصنف يصح و يصحح الكيفية والجوهرية لكن لاضيمية هنا كمامر. ومذهب السيد في الاتحاد لايصح في نفسه ـ س ره .

المرحلة الثانية

في تتمه أحكام الوجود ومايليق بأن يذكر من أحكام العدم

فصل «١»

فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط (١)

ربما يتشكك بأنه إذا كان الوجود رابطاً في الهليات المركبة فيلزم للمحمول

---

(١) ملخص ما يفيده صدر الكلام فى هذا الفصل مع العطف الى ما مرفى بعض الفصول السابقة من تقسيم الوجود الى ما فى نفسه وما فى غيره ، أن من الموجود ماليس له استقلال نفسى بوجه من الوجوه أصلا وذلك كالنسب الموجودة الرابطة بين الموجودات، فلو كان لها استقلال بوجه كان المفروض وسطاً رابطاً ، طرفاً مربوط اليه . هذا خلف . و اذ كان كل وجود خارجى لايخلو عن استقلال مامعه أنتج ذلك ان الوجود الرابط لا يتحقق الا مع وجود نفسى يتقوم به ولا ينحاز عنه أى انه لا يوجد خارجاً عنه فهوداخل فيه بمعنى ماليس بخارج ؛ و لازم ذلك ان تحقق الرابط بين شيئين يوجب اتحاداً بينهما و تحقق كليهما فى ظرف النسبة كيفما كان كما سيشير ره اليه في ذيل الفصل التالي ، و أنتج أيضاً ان الوجود الرابط و النفسي مختلفان سنخا فلا جامع بينهما مفهوماً ، فالوجود الرابط لا يوضع لشيء و لا يحمل على شيء و لا تتصف بكلية ولا جزئية ولا عموم ولاخصوص اذلا نفس له . هذا كله بحسب صدر البحث .

لكن الذى ذكره ذيلا من حديث كون الوجودات الممكنة روابط بالنسبة الى الوجود الحق جلت عظمته و انه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت يعطى أن الماهية من حيث هي لاحكم لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال ولا عدمه . و انما الامر يدور مدار النظر فى الوجود المقوم المقارن لها ، فالماهية الواحدة بعينها ربما صارت بنظر ماهية تامة و معنى اسمياً و ربما صارت بنظر آخر غير تامة ومعنى حرفياً . و هذا أصل نافع مثمر فى مباحث التشكيك ومسألة علم الواجب و غير ذلك فلا تغفل عنه ـ ط .

وجود[1] إذ الوجود للغير لايعقل بدون الوجود في نفسه ، [2] ثم إنّ ثبوته للموضوع ثابت أيضاً للموضوع ، فيكون له أيضاً ثبوت ثابت هو أيضاً للموضوع ، وهكذا إلى غير النهاية .

فيفك عقدة التشكيك بماسبق من أنّ إطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أومنه إذا كان محمولا أو رابطياً أي ثابتاً لغيره ، وكثيراً مّا يقع الغلط في إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات ، و تارة بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذاحقيقة سواءاً كان لنفسه أوغيره وهوالذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مرسابقاً ؛ فكون «ألف ب» ليس مفهومه ولامفاده هو وجود «ب» في نفسه ولكن للموضوع ؛ كوجودالأعراض والصور لموضوعاتها ومحالّها حتى يستلزم وجوده في نفسه ، بل إنما هواتصاف «ألف» «ب» أي الرابط بينهما ، فيجوز أن يتصف الموضوع بأمرعدمي ممّا له ثبوت بنحو من الأنحاء وإن لم يكن في الخارج بل في الذهن . وقدعلم أنّ اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الأفهام وخطرات الأوهام غير ممتنعة ، لانبتاته بانبتات الملاحظة ، إذما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصدلم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أوالمحمول، فإ ذاقلنا«ألف ب» فقدعقلنا مفهوم ثبوت «ب» «لألف» على أنه مرآة لتعرف حال «ألف» و«ب» لاعلى أنه ماتفت إليه بالقصد ، فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونها ثابتاً «لألف» أم لا؛ منسوباً إليه بالثبوت أم باللاثبوت ؛ فإنه في حكمنا بأن «ألف ب»

---

(١) اذلا يكون مفاد الهلية المركبة ما صدق عليه هذاصدق عليه ذاك كماتوهمه من لاخبرة له من أهل الكلام بل مفادها ثبوت شيء لشيء كمايقول به المحققون- س ره .

(٢) سيأتي ان المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه ، فمراده بالمحمول هنا الوجود الرابط لا معناه المتعارف حتى يرد ان ثبوت الشيء للشيء ليس فرع ثبوت الثابت . و أيضاً لا دخل لثبوت المحمول الاول الذي في الهلية المركبة في ورود هذا الاشكال كما لا يخفى ، فلهذا الوجود للغير ، الثابت للموضوع وجود في نفسه . ثم ان ثبوت هذا الوجود في نفسه ولكن للموضوع لكونه ناعتياً ثابت أيضاً للموضوع وهكذا . و حاصل الفك ان المغالطة هنا من باب اشتباه الرابط والرابطي ، فالرابط هو الوجود للغير لا الموجود و ثبوت لا ثابت - س ره .

نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لاتكون منسوبة. نعم إذا قلنا ثبوت «ب لألف» كذا، فقد جعلناه منظوراً إليه بالقصد و قد انسلخ عن كونه بحيث لايقع إلا بين الحاشيتين، واستصلح أن يصير أحداهما، فيعتبر له ثبوت وربط آخر. و حينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآةً لتعرّف حال الثبوت الأوّل من دون الالتفات إليه إلاّ بالتبع. ثم إذا التفتنا إليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا، فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين إلاّ بالعرض وانتقلنا إليه ونسبناه إلى موضوع، فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت إليه، وكذا إذا توجهنا إليه بتصييره أحد طرفي الحكم حصل رابع، وكذا يوجد خامس وسادس، إلى أن نقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالإرادة والاختيار، فتنقطع به السلسلة.

وما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمة أنّ المحمول بما هو محمول[1] ليس وجوده في نفسه إلاّ وجوده لموضوعه ليسوا عنوا بذلك أنّ وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الأعراض والصور، إذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول، بل عنوا أنه لا يوجد نفسه وإنّما له ثبوت للموضوع لاوجود في نفسه، و وجوده في نفسه هو مجرد أنه ثابت للموضوع. وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض، وبين قولنا وجوده في نفسه هو أنه موجود لموضوعه؛ فإنّ الأول يستلزم الوجود دون الثاني. هذا إذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهلية المركبة؛ وأما أنّ حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع مما يلزم أن يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء فذلك كلام آخر.

ثم لايخفى عليك حكاية ماسيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده إنشاء الله تعالى أنّ وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ماوقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية و أكابر الفلسفة الإلهية أنّ وجود الطبائع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها،

(١) أى ما هو من موضوعات المنطق لا ما هو معروضه او المجموع، و بهذا المعنى يقال ان مسائل العلم هى المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فهو نفس الوجود الرابط ـ س ره.

وأنّ الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته ، و أنّ وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات، فقالوا: إنّ الممكنات طرّاً ماديّاتها ومفارقاتها موجودات لالذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب تعالى .

ولايسع لأولئك الأكابر ولم يتيسر لهم إلاّ هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطياً لا رابطاً ، لأنهم لما قالوا بالثاني في الوجود أثبتوا للممكن وجوداً مغايراً للوجود الحق ، [1] لكن على وجه يكون مرتبطاً إلى الحق ومنسوباً إليه بحيث لايمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى .

وأما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه في مترقب القول ومستقبل الكلام ، أنّ الممكن لايمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري، بل هو منتسب بنفسه لابنسبة زائدة ، مرتبط بذاته لابربط زائد ، فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم ورابطاً عندنا ، وقد مرت الإشارة سابقاً إلى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظاً لئلا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض .

وهم وتنبيه

إنّ بعضاً من أجلة العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء ، المعقودة لبيان توحيد الوجود: السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني إنه هيئة الجسم كان موجوداً ، وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوماً، و الثوب أن اعتبر صورة في القطن كان موجوداً ، وإن اعتبر مبايناً للقطن ذاتاً على حياله كان ممتنعاً من تلك الحيثية ، فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق تعرف معنى

(١) لقولهم باصالة الماهية ، فانقسمت دار التحقق الى سنخين : احدهما الوجود و الاخر الماهية ، او لقولهم بتباين الوجود كما هو ظاهر المشائين ، فثبت للممكن نفسية وليس رابطاً محضاً . وأما المصنف قده فلما قال بأصالة الوجود واعتبارية الماهية فالمنسوب أي ما هو كالمضاف الحقيقي المصطلح و النسبة اليه جميعاً هوالوجود بمراتبه، من الوجود المقيد و الوجود المطلق و الوجود الحق فالمنسوب ربط محض وفقر بحت و تعلق صرف - س ره .

قولمن قال: الأعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود وأنها لم تظهر ولاتظهر أبداً وإنما يظهر رسمها. انتهت ألفاظه. وقدذكر فصولا أخرى ليست معانيها في القوة والمتانة أقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام.

وانى لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحة الواهية، فإنّ الخبط والخلط في هذا القول أوضح من أن يخفى عندالمتدرّب في الصناعات العلمية. أولم يقع فيه وضع أحدمعنيي الوجود الرابطي موضع الآخر؟! فإنّ الأسود في قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لاوجود له إلاّ بمعنى كونه ثبوتاً للجسم، وهذامما لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود، وإن كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم.

قوله: وإن اعتبر على أنه ذات مستقلة كان معدوماً؛ إن أرادبا لذات المستقلة، الحقيقة الجوهرية فكلامه حقٌ لاريب فيه، لأنّ الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للأعراض؛ لكن الترديد غيرحاصر، لجواز أن يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء، بل باعتبارها في نفسها، إذلا شبهة في أنّ الإضافة إلى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي هي؛ وإن أرادبها اعتبار الأسود بحسب ماهيتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم، إذكما أنّ للجوهر وجوداً في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه [1] إلاّ أنّ وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها، فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لالنفسه بل لغيره، إذ قدمر أنّ المراد من الوجود لنفسه أن لايكون قائماً بغيره.

---

(١) هذا الذى ذكره ره من أن للعرض وجوداً فى نفسه كوجود الجوهر فى نفسه لاينا فى القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر، و قد صرح بـه المصنف ره في بعض كلامه و استفدناه فى الحاشية السابقة من البحث فى معنى الوجود الرابط، فان معنى وجود العرض فى نفسه ان الماهية التى يعقلها العقل للعرض لا تحتاج فى انتساب الوجود اليها الى تعقل الجوهر، وان كان وجوده فى نفسه هو عين وجوده لغيره، بخلاف الوجود الرابط فان انتسابه الى مفهومه كنفس الوجود يحتاج الى الطرفين فلا تعقل ـ ط.

فصل «٢»

في أن الوجود على أي وجه يقال أنه من المعقولات الثانية وبأي معنى يوصف بذلك

إنّ كثيراً مّا يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ، ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب و الإضافات. وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية ومابعدها من المعقولية ، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني ، على أن يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات ؛ وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأولى . فالوجود بالمعنى المصدري لاما هو حقيقته وذاته .(١)

(١) هذا تاكيد ، والا فمعلوم أن الحقيقة البسيطة النورية من الوجود ليس من شأنها أن يكون معقولا أولا فضلا عن أن يكون معقولا ثانياً ، انما هي مصداق للمفهوم.

ثم اعلم أن كون الوجود بالمعنى المصدرى أى العنوان معقولا ثانياً شيء غريب في بادى النظر على القول بأصالة الوجود ، فانه كما أن مفاهيم الانسان والفرس والماء و النار و البياض و السواد و نحوها معقولات أولى لكونها عنوانات لمعنونات خارجية، كذلك مفهوم الوجود له معنون كالوجودات الخاصة من وجود الواجب تعالى و وجودات الممكنات، بل المعنونات أولا وبالذات له ، لاعتبارية الماهيات وان كانت متحققة بالعرض ، وقد بيناسابقاً وجود الكلى الطبيعي ، و لذلك كانت الماهيات أيضاً معقولات أولى فتذكر.

والجواب أنه فرق بين المقامين فان الافراد الخارجية للطبائع الذهنية أفراد ذاتية لانحفاظ الماهية في موطن الذهن و موطن الخارج ، بخلاف انحاء الوجودات الخارجية فانها ليست أفراداً ذاتية للوجود العام ، اذليس بينهما ماهية مشتركة ، وقد مرفي أول الكتاب ان الوجود العام اعتبار عقلي غير مقوم لافراده .

و **اما** التفرقة بين الوجود بالمعنى المصدرى أى الموجودية وبين مفهوم الوجود العام بأن يقال مراده قده أن الموجودية معقول ثان ، فهى و ان كانت لها وجه اذالفرق بينهما كالفرق بين العلم المصدرى وبين العلم بمعنى الصورة الحاصلة ففرق بين «هستى» و « هست بودن » في الفارسية كما بين «سفيدى» و «سفيد بودن» الا أنه لا طائل في جعله مسألة علمية ، مع أنه لم يفرق بينهما في كثير من المواضع ، فيقول الوجود العام☆

وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة مابعدالطبيعة ، لابالمعنى الأخير المستعمل في الميزان ؛ إذقد تحقق لك أنّ المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن على أن يعتبر قيداً له لاشرطاً [1] في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى ، والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل .

وليعلم أنّ النظر في إثبات نحو وجود تلك الثواني وأنّ وجودها هل في النفس أوفي الأعيان وأنّ لها صلاحية الايصال أوالنفع في الايصال من وظائف العلم الكلي ، إذقدتبين فيه أنّ المعنى الكلي قديكون نوعاً و قد يكون جنساً أو فصلا أو خاصة أوعرضاً عامّاً ، فالكلي بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحية كونه موصلا أونافعاًفي الايصال يصير موضوعاً لعلم المنطق ، ثم مايعرض له بعد ذلك من اللوازم

المصدري . وان شئت فارجع الى مباحث أصالة الوجود عند نقله عبارات الشيخ و بهمنيار على سبيل الاستشهاد .

ثم المراد بالشيئية التي هي من المعقولات الثانية مصدر الشيء بمعنى المشيء وجوده أي الماهية بمعنى ما يقال في جواب ما هو . و انما كانت الماهية المطلقة بهذا المعنى من ثواني المعقولات لانه ليس في الماهيات الخاصة التي كالانسان و الفرس و البقر و البياض و السواد و غيرها أمرو راء الخصوصيات يكون هو بحذاء الماهية المطلقة ، و الافاما أن يكون ذاتياً مشتركاً بينها فلم تكن عوالي الاجناس أجناساً عالية ، و أيضاً لم يذكر في حد من حدود الماهيات ، و اما أن يكون عرضياً مشتركا محمولا بالضميمة فلم تكن كل واحد من الاشياء الخاصة و الماهيات المتعينة شيئاً الاعند عروض تلك الضميمة ، كما ليس الجسم مستحقاً لحمل الابيض مثلا الا في المقام الثاني بضميمة البياض ، و هذا باطل بالضرورة . و اما الامكان و الوجوب الذي هو كيفية النسبة فقد مر بيان اعتباريتهما ـ س ره .

(١) الاولى أن يقال لاشطراً ، و أما شرطية الوجود الذهني لعروض المعقول الثاني كالكلية للانسان مثلا فغير مخل بل عرف المعقول الثاني بما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه كما في الشوارق ، و لعله قده يرى أن معروض المعقول الثاني المنطقي نفس الطبيعة ، و الوجود الذهني معتبر في العروض بنحو الظرفية البحتة على ان يكون العقد قضية حينية لاان يكون قضية مشروطة ـ س ره .

و الأعراض الذاتية يثبت في المنطق؛ والجهات أيضاً كالوجوب والامتناع والإمكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعة لعلم المنطق، فإنه إذا علم في العلم الأعلى أنّ الكلي قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً و قد يكون ممتنعاً صار الكلي بهذه الشرائط موضوعاً للمنطق. وقس عليه سائر الموضوعات في أنّ اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول إلى علم هو أعلى منها. وأمّا تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الأسفل لا في العلم الأعلى.[1] و هذا أيضاً يشعرنا بأنّ الوجود للشيء متقدم على ماهيته وأنّ أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على مانحن بصدده.

تبصرة

إنّ من الصفات مالها وجود في الذهن و العين جميعاً سواءاً كان وجوده انضماميا كالبياض و هو مايكون لها صورة في الأعيان، أو انتزاعيا كالعمى بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة. وصورة كلّ شيء عندنا نحو وجودها الخاص به ـ بناءاً على طريقتنا من نفي وقوع الماهيات في الأعيان ونفي مجعوليتها بل الواقع في الأعيان بالذات منحصر في الوجود ولاحظّ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان ـ وكون الماهيات في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه[2] الذي

(١) هذا خلاف ما تقرر عندهم، اذ المطلوب في كل علم أسفل العوارض اللاحقة لموضوعه و مقومات الموضوع من مباديه لامن لواحقه، الاترى ان مباحث الهيولى والصورة معدودة من العلم الالهى ولا يبحث عنها في العلم الاسفل الذى موضوعه الجسم الطبيعى الا على سبيل المبدئية.

اللهم الا أن يكون المراد تحديدها و تحقيق ماهياتها من حيث هي قبل اثبات هلياتها البسيطة، و ان كان تحديد ماهيتها الموجودة من وظائف العلم الاعلى، والماهية و مقوماتها مؤخرة عن الماهية الموجودة أي عن وجودها كما استنبط منه أن الوجود للشيء متقدم على ماهيته ولذا قالوا: ان الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية و هي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية ـ س ره.

(٢) فان في اسناد الوجود الى الكلي الطبيعي وساطة في العروض من قبيل مافي حركة السفينة و حركة جالسها. و بعبارة اخرى وصف الطبيعي بالوجود وصف بحال متعلقه أي موجود فرده، وهؤلاء النافون لوجوده مع المثبتين في شقاق. فهؤلاء في طرف تفريط، كما أن اولئك المثبتين القائلين بأصالة الماهية في طرف افراط، والحق

ذهب إليه النافون للكلي الطبيعي ؛ ومن الصفات ماليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلا ، إنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص ؛ (١) كما أنه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أنّ الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد ، فكذلك ليس معناه أنّ زيداً في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل . (٢)

والمعقولات الثانية بالوجه الأعم لايلزمها أن لايقع إلاّ في العقود الذهنية ، إذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات - وإن كان ظرف العروض هو الذهن - فيصدق العقود حقيقية كقولنا الماهية ممكنة والأربعة زوج . والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى ، لكن المعقودات بها لا تكون إلاّ قضايا ذهنية كما علمت ، بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفة ، فإنّ المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة .

☆هو الامر بين الامرين من كونه موجوداً بنحو العكسية والظلية للوجود ، و باتحاد مفهومه من لا شيئية حيث لايحاذيه شيئية وجود على حدة مع نحو من حقيقة الوجود كما قال قده. و نحن قد ذكرنا فى أوائل هذه التعليقة كون موجوديته حقيقة بحكم العقل الجزئى و مجازاً عرفانياً برهانياً ، و معنى وساطة العروض فى الوجود لتحققه و ان اية أنحائها تناسب ما نحن فيه فتذكر - س ره .

(١) المراد الجزئية المنطقية العارضة للجزئى الطبيعى و هو الماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة ، و قد يطلق الجزئية على التشخص الذى هو نحو من الوجود ، و معلوم انها بهذا المعنى ليست من الاحوال الذهنية و المعقولات الثانوية - س ره .

(٢) بل معناه ان زيداً فى ملاحظة العقل جزئى فى ملاحظة العقل ، لان الجزئية المنطقية التى من المعقولات الثانية مانعية نفس تصور المفهوم عن الشركة و معلوم أن هذا المعنى العقلى انما يعرض لزيد العقلى أى لتصوره و ليست الجزئية مطلق المانعية عن الشركة حتى يقال هى او الاتصاف بها فى الخارج ، فغايته انه معقول ثان فلسفى لا ميزانى فكيف يبحث المنطقى عنها - س ره .

ذكر تنبيهي و تعقيب تحصيلي

إنّ رهطاً من القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر، وبيّن بعض أجلّتهم ذلك بقوله إنّ معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ؛ ولاشك أنّ هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف، إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ؛ ولا يقتضي وجود الصفة فيه، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه، وقس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني، فإنّ مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدءاً لانتزاع العقل، الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقاً، فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشئاً لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه وفيه محل أنظار[1] كما لا يخفى.

والحق[2] أنّ الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف

(١) احدها قلب الدليل الذى ذكره كما سيقول المصنف قده. وثانيها انه من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه، فان هذا معنى الاتصاف عندكم، وأما عند خصمكم فمعناه أن يكون الموصوف بحسب وجوده في ظرف الاتصاف وبضميمة. الصفة مطابق حمل تلك الصفة، ولاشك ان هذا المعنى يقتضي وجودهما جميعاً. و ثالثها انه لايبقى حينئذ فرق بين القضايا الصادقة و الكاذبة، فان قولنا زيد أب صادق ولا وجود للابوة في زيد فليصدق الجدار أب أيضاً. ورابعها انه لايبقى فرق بين العرضي و الذاتي و قد كتبنا سابقاً مايتعلق بالمقام فتذكر - س ره.

(٢) هذا القول عندي ليس بحق اذ ينهدم حينئذ كثير من القواعد الحكمية، بل لايفتي نفسه قده بهذا في كثير من المواضع. وانهدام القواعد مثل ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت الثابت لمكان العدميات المحمولة، ومثل ان الاضافة لاوجود لها والافاما لها وجود استقلالي جوهري وهو ظاهر البطلان، واما وجود عرضي مثل البياض و السواد فيعرضها الحلول في الموضوع، و الحلول اضافة، و المفروض ان الاضافة موجود متأصل فيعرض الحلول حلول آخر وهلم جراً فيتسلسل، بخلاف ما اذا كان وجودها بمعنى وجود منشاء انتزاعها وكانت اعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار، و مثل ان عدم الملكة لو كان له وجود في خارج الذهن وبغير وجود منشأ

الاتصاف ،[1] فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكّم . نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية و لكلٍّ منها حظٌّ خاص من الوجود ليس للاخر منها ، فلكلّ صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافيات و أعدام الملكات والقوى و الاستعدادات ، فإنّ لها أيضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود والتحصل لايمكن الاتصاف بها إلاّ عند وجودها لموصوفاتها .[2]

ولافرق في ذلك بين صفة وصفة ؛ فكما أنّ البياض إذا لم يكن موجوداً للجسم وجوداً عينياً به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لايمكن وصف ذلك الجسم بأنه أبيض وصفاً مطابقاً لما في نفس الأمر ، فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه

☆انتزاعه أي موضوع كان تقابله مع الملكة تقابل التضاد ، و القوم حيث يقولون انها موجودات فالموجود عندهم قسمان : أحدهما الموجود بمعنى وجود ما بحذائه و الاخر الموجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه . وما قال قده ان الاتصاف نسبة، حق ، لكن النسبة ربما يكفيها في احد الطرفين شيئية الوجود و في الاخر وهو الصفة شيئية الماهية ، أليست الماهيات نعوتاً ذاتية للوجودات ؟ كما مر في اول هذا السفر ان الماهيات اعراض ذاتية للوجود و الامكان صفة للوجود . وما ذكره بعض الاجلة في بيان المطلب ضعيف و ان كان المطلوب حقاً . و الدليل المحكم المتقن ان المراد بالاتصاف هو الحمل ، و الحمل هو الاتحاد في الوجود ، والاتحاد انما يستقيم اذا كان الوجود واحداً و لاحد الطرفين و هو الموضوع ، ولذا قالوا المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم ، و هذا لايستدعي الوجود للمحمول بل عدمه ، ولو كان له وجود فمن مقتض آخر . على أنه لابد أن يعتبر حينئذ لابشرط ، ليحمل، فاذن المعتبر في الاتصاف و حمل المحمول ليس الا المفهوم ، فالوجود غير معتبر الا في المثبت له لا في الثابت . على انه يمكن ادعاء البداهة في عدم استدعاء الاتصاف وجوداً في جانب المحمول لمكان حمل العدميات كزيد أعمى و جاهل و ممكن وغير ذلك ـ س ره .

(١) هذا هو الحق الصريح الذى لامرية فيه ، وقد تقدم ان لازم كون الوجود الرابط موجوداً بوجود طرفيه وفيهما أن يتحقق الطرفان معاً في ظرف تحقق الرابط ، فلا معنى لتحقق قضية أحد طرفيها ذهني والاخر خارجي أو أحد طرفيها حقيقي والاخر اعتباري مجازي ـ ط .

(٢) فالاضافات وجودها بنحو الربط و النسبية لا بنحو الاستقلال و الظرفية ، و الباقي بنحو القوة ، و للقوة أيضاً وجود وان لم تكن كالفعليات ، فان قوة الشيء وجود ضعيف وظهور ظلي منه ، ولعله يمكن التوفيق بين القولين فتدبر ـ س ره .

أعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض ، وغيرهما .

فما وقع في كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من أنّ الصفة إن كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء فإنّ المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ماذكرناه ؛ فلا يوجب نقضاً عليه اتصاف الأشياء بالاضافيات والأعدام والقوى لمادريت، من أنّ لها حظاً من الوجود ضعيفاً هو شرط اتصاف موصوفاتها بها، وبإزاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف بها ؛ وربما كان حظّ الصفة من الوجود أقوى و آكد من حظّ الموصوف بها منه ، وذلك كما في اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسمية والطبيعية ، بل اتصاف كلّ مادة بالصورة كماستقف عليه في بابه إنشاء الله تعالى ، فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كمافعله القائل المذكور ليس له وجه ؛ بل لأحد أن يعكس الأمر في تعميمه جسب مالم يشترط وجود أحد الطرفين في الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف في كلّ ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف ، أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها ، ثم يدعى بعد هذا التعميم والتقرير أنه لاشك أنّ هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره .

فقد تحقق أنّ ماذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لايرتضيه ذوتدبر .

تنبيه ولعلك على هدى من فضل ربّك في تعرّف حال مراتب الأكوان في الكمال والنقص وتحصّلات الأشياء في القوة و الضعف و المتانة و القصور ، فعليك أن تدفع بهذا عاراً عظيماً يتوهم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمة وأئمة العلم ، وتميط به الأذى عن طريق السلاّك الناهجين طريق الحق؛ وهو إنهم عرّفوا الحكمة بأنها علم باحوال الموجودات الخارجية على ماهي عليها في الواقع، وعدّوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات الثانية

وأحوال المقولات السبعة النسبية؛ بأن تذكّر ما أصّلناه[1] من أنّ الوجود لكلّ شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول؛ وغاية المجد والعلوّ أن يكون قيوماً غنياً واجباً بالذات غير متعلق القوام بغيره أصلاً، فيكون بما هو هو فعلية محضة، مقدسة عن جميع شوائب القوة والإمكان والنقص والقصور، وما سواه مصحوب بالقصور والإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما ، فكلّ ما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره أشد وإمكانه أكثر، إلى أن ينتهي الوجود إلى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري عين تقوّمها بالصورة الحالّة فيه، وفعليتها محض القوة والاستعداد ، ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية أُخرى . وإذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى مَ ينتهي نحو وجوداتها في الوهن والخسّة بحسب مراتب إمكاناتها الذاتية والاستعدادية ، فقد انتهت الأعراض في الخسّة إلى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك إلى عرض آخر كيفيّ أو أينيّ أو وضعيّ على سبيل التجزّي والتدريج و المهلة ، فهذا حظّ ذلك العرض المسمّى بالحركة من الوجود العيني، فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأُولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام، كيف وإثبات نحو آخر من الوجود دهو القارّ لها هو الجهل المضادّ للحكمة .

---

(١) و مع قطع النظر عما أصله قده أيضاً يندفع عنهم، بان النسب وان كانت انتزاعية لكن ليست كانياب الاغوال لان لها منشأ انتزاع ووجود الانتزاعيات بمعنى وجود منشأ انتزاعها ، فالبحث عنها بحث عن الوجودات الخارجية ، وكذا المعقولات الثانية صفات للموجودات الخارجية ، فان الكلية مثلا صفة الانسان المعقول و هو ماهية عين الانسان الخارجي، وأيضاً الوجودات الذهنية موجودات خارجية في ذواتها، وكونها ذهنية بالاضافة ،كيف و النسبة مرغوبة مسخرة للنفوس ، و الايصال الى المجهول اثر خارجي مترتب على المعقولات . ثم هذا على مذهب المحققين من كون المنطق من الحكمة و اما على مذهب غيرهم فلا اشكال — س ره .

فصل « ٣ »

في ان الوجود خير محض(١)

هذه المسئلة إنما تتضح حق اتضاحها بعد ماثبت أنّ لمفهوم الوجودالمعقول الذي من أجلى البديهيات الأولية مصداقاً في الخارج وحقيقة وذاتاً في الأعيان ، وأنّ حقيقتها نفس الفعلية والحصول و الوقوع ، لابالمعنى المصدري كماظنه المتأخرون كلهم ، بل بمعنى أنها نفس حقيقة الوقوع و مابه الوقوع ، سواءاً كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أووقوع شيء آخر هوالماهية . وأمامن لم يضع المفهوم من الوجود عندالعقل حقيقة وذاتاً سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لايجوز له دعوى كون الوجود خيراً محضاً ، لأنّ (٢) معنى الخير مايؤثر عندالعقلاء

(١) هذه مسألة عمدة نافعة كثيراً سيما في التوحيد ، وادعوا فيها البداهة، وبعضهم برهن عليه، وهو مذكور في شرح حكمة الاشراق و في الهيات هذا الكتاب ، فبطل قول من اورد على الحكماء انهم لم يبرهنوا هذه المسألة مع شموخها وذلك لبداهتها كما علمت ـ س ره .

(٢) اشارة الى برهان المسألة من طريق تحليل معنى الخير و هو ان الطلب و الارادة لاتتعلق بشيء الا بعد ترجحه على غيره بمرجح على ما سيتبين، و المعنى الذى هوملاك الترجح هوالمسمى بالخير ، و به يتحقق اختيار المراد ويستوجب تعلق الارادة و الشوق ، فالخير مايؤثر على غيره و يشتاق اليه ويطلبه الموجودات ، والخير اما خير مطلوب لذاته أولامر آخر مرتبط به ، وينتهي الى ما يطلب لذاته ؛ فهناك ماهوخير بالغير وماهوخير بالذات أي ذاته عين المطلوبية لغيره وهوالذى يطلبه كل شيء ، وينتهي اليه كل غاية ، وليس الا وجوداً ، فان العدم لاذات له ، والماهية غير اصيلة ، فالخير هووجود ، واذكان لحوقه للوجود من دون حيثية تقييدية اصلا كان منتزعاً من نفس حقيقة الوجود ، فالخير هو الوجود و الوجود هو الخير بالذات ، وليس الشر الا العدم .

ومن هنا يظهر أن للخير مراتب مختلفة بحسب مراتب الوجود المختلفة، ويتبين بذلك مسئلتان من المسائل الثلاث المعقود لها هذا الفصل ، أعني أن الوجود خيروالعدم شر ، و أن الخيرذو مراتب بحسب مراتب الوجود ، وأما المسئلة الثالثة وهي ان الوجود قد يكون شراً بالقياس فهي التي بينها بقوله ثم اعلم أن الوجودات الخ . و يتبين به ان الشر بالقياس انما يتحقق في عالم المادة فقط لافيماوراءه . واماما أشاراليه من مسألة دخول الشرفي القضاء بالعرض فسيتبين في الا لهيات بالمعنى الاخص ـ ط .

ويشتاق إليه الأشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعاً وإرادة وجبلّة ؛ وبيّن أنّ الأشياء ليست طالبة للمعنى المصدري و لايكون مبتغاها و مقصودها مفهوماً ذهنياً ومعقولا ثانوياً . وهذا في غاية الظهور و الجلاء لايليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر والرويّة .

فاذا تحقق أنّ وجود كلّ شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيّوم الواجب بالذات المنوّر للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود، فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود ، سواءاً كان مجرداً عن شوب الشريّة ـ التي هي عبارة إما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقده و امتناعه رأساً ـ أولايكون . فالشرّ مطلقاً عدميّ : إما عدم ذات مّا أوعدم كمال وتمام في ذات مّا، أوفي صفة من صفاته الكمالية الوجودية . فالشرّ لاذات له أصلا .(١)

وأما الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لا يوصف بخيرية ولاشريّة لأنها لاموجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها ، و وجودها المنسوب إليها على النحو الذي قررناه مراداً خيريتها ، وعدمها شريتها .

فالوجود خيرمحض والعدم شرّ محض ، فكل ماوجوده أتمّ وأكمل فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه ؛ فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات ، حيث يكون وجود بلاعدم وفعل بلاقوة وحقيّة بلا بطلان و وجوب بلا إمكان و كمال بلانقص وبقاء بلاتغير ودوام بلا تجدد ؛ ثم الوجود الذي هوأقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافية ، وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد ، والأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص ، إلى أن ينتهي الى أقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الأولى التي حظها من

---

(١) ان قلت: سيأتي في ذوقيات مباحث العلة و المعلول ان اهمال شيئية الماهية لايجوز ، لارجاع الشرور و النقائص اليها ، فكيف التوفيق ؟.

قلت : ارجاع الشرور الى الماهيات لاينافي ارجاعها الى الاعدام ، اذلولا الماهية لم يمكن اسناد العدم الى ممكن ، اذالوجود لايقبل العدم ، لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول، والمقابل لايجتمع مع المقابل الاخر ، فالبياض لايقبل السواد و بالعكس ، فاحتيج الى موضوع تقبلهما ، والاتصال لايقبل الانفصال و بالعكس ، فاحتيج الى هيولى تقبلهما ، فكذا الوجود والعدم ، فاحتيج الى ماهية قد تقبل هذا وقد تقبل ذاك ـ س ره .

الوجودعريها فيذاتها عن الوجود ، وفعليتها هي كونهاقوة وجودات الأشياء ، وتمامها نقصانها ، وشرفها خستها ، وفعلها قبولها ، وتحصلها إبهامها ، وفصلها جنسها ، كما سيرد عليك برهانه في موضعه ؛ فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام، على أنها شبكة بهايصطادالنفوس الناطقة التيهي طيورسماوية لها أقفاص عنصرية. (١)

ثم أعلم أنّ الوجودات باقية على خيريتها الأصلية والعرضية أيضاًمادامت هي غير نازلة إلى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها إلى حيّز المكان و الزمان ؛ و أما إذا انجرّت سلسلة الوجود إلى عالم الأجسام و الظلمات ، و مضايق الأكوان و الازدحامات ، فبعض الوجودات مع أنه خيرمحض بالذات و بالعرض بحسب ذاته وبالقياس إلى مالايستضرّبه بل ينتفع منه وهومايناسبه هذا الوجود ويلائمه ، لكنّه بالقياس إلى مايستضرّ به أويتاذّى منه أوينعدم به يوصف بالشرّية ، لأنه يؤدّي إلى عدم ذات أوعدم كمال لذات؛ فيكون الشرّ بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنه خيرمحض كما علمت .

فالشر الحقيقي غير مقضيّ ألبتة، و الشرّ الغير الحقيقي مقضيّ بالعرض للزومه لماهوخيرحقيقي و مقضيّ بالذات و هوالوجود بسنخه وطبيعته ، وقد مرّ أنّ لوازم الماهيات غيرمستندة إلى الجاعل ، و الشرور منبعها قصورات الإنّيات و نقصانات الوجود عن الكمال الأتم والجمال الأعظم .

فصل « ٤ »

في أن الوجود لاضدله ولامثل له (٢)

تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين ممايقعان تحت جنس واحد غيرعال

---

(١) ان قلت: القوة المحضة كيف تكون محل نظر الطيور السماوية ليصطادوا بها .
قلت : انها مابه التحول ومابه يحصل اللذائذ الجديدة ، ولولاها لم تصر العناصر أجنة قابلة لتعلق النفوس ، الاترى ان الصور المثالية لتجردها عنها لاتتحول من أدنى الى أعلى . هذا ان كانت الباء سببية و ان كانت ظرفية فالامر واضح - س ره .

(٢) كيف ولا ثاني لحقيقة الوجود ، و من فروعاته الشامخة انه يمتنع عليها العدم بعلاوة مامرفي الحاشية السابقه من الاباء الذاتي وان المقابل لايقبل المقابل،☆

كما سيأتي في مباحث التقابل . و الوجود من حيث هو وجود قدمر* أنه لاجنس له فلايقع فيه التضاد ، وأيضاً من شرط المتضادين بماهمامتضادانأن يكون بينهما غاية الخلاف ، وليس بين وجود و وجود بما هما وجودان كذلك ، و لا أيضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك ، وإذلا طبيعة أعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها و في لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل أيضاً . نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصّصها بالمعاني و المفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قديقع فيها التضاد والتماثل ، فالوجود بماهووجود لاضدّ له ولا مثل له ، كيف والضدان و المتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان، و موجودية الوجود بنفسه لابما يزيد عليه ، فيخالف جميع الحقائق لوجود أضداد هـا وتحقق أمثالها ، فصدق فيه ليس كمثله شيء ، وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان ، بل هوالذي يظهر بصورة الضدّين ويتجلى في هوية المثلين و غيرهما ؛ و هذه الحيثيات إنما هي باعتبار التعينات والتنزلات ، وأما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحلّ فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها ، فإنّ جميع الصفات الوجودية المتقابلة أوالمتشابهة مستهلكة في عين الوجود ، فلامغائرة إلاّ في اعتبار العقل .

وأما مايتمسك في ذلك بأنّ اشتراك طبيعة الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضداً أو مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين أو المثلين بالفعل [1] أو بالإمكان وعروض أحد الضدين أوالمثلين للآخر، فليس بشيء ؛ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات، لعدم عروضه للمعدوم بماهومعدوم [2] لابماهو أحدالمعقولات ، فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقق في وجود أو وهم بماهوكذلك لابما هو أحد المفهومات لم تكن القاعدة شاملة ، ففات مادعي

---

* وذلك لان عدم ماهية الضد بطريان الضد الاخر على موضوعه، فالسواد يعدم البياض، والبرودة الحرارة، والافتراق، الاجتماع وقس عليها - س ره .

(١) اى لوتحققا لهلزم الاول و لوا مكناله لزم الثاني - س ره .

(٢) اذقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في التجريد ويأتي عن قريب هنا - س ره .

إثباته . [1] ثم عروض الشيء لضده غير ظاهر الفساد .

تتمة

فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها ،كيف وما من مفهوم إلاّ وله تحقق في الخارج أو في العقل، والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه، فكلٌّ من الجهات المتغائرة والحيثيات المتنافية ، لها رجوع إلى حقيقة الوجود . وعدم اجتماعها ، في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود و نشأة من نشآته لاينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود . و أما كونه منافياً للعدم فليس باعتبار كونه مفهوماً من المفهومات ، فانه بهذا الاعتبار لايأبى اتصافه بالوجود مطلقاً ، بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية و المفهومات الكلية في إمكان تلبسها بالوجود بوجه مّـا ؛ بل المتأبّي لشمول الوجود مايفرضه العقل مصداقاً لهذا المفهوم بعقد غير بتّي ، وطبيعة العدم أو المعدوم بما هي معروضة لمفهومهما مما لاخبر عنها أصلا وليس هي شيئاً من الأشياء ولامفهوماً من المفهومات ، بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفاً ويحكم عليه بالبطلان والفساد ، لاعلى نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الـذهن . هذا في العدم المطلق .

وكذا الحال في العدمات الخاصة؛ إلاّ أنّ هناك نظراً آخر، حيث أنّ العدم الخاص كما أنّ مفهومه كالعدم المطلق باعتـبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق، كذلك موصوفه بخصوصه له حظ مّـا من الوجود ، ولهذا حكم بافتقاره إلى

---

(١) سيجيء في مباحث التقابل و غيرها ان القوم عرفوا المتضادين بأنهما امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ، واعتبار التعاقب على موضوع واحد ينافي عروض احد الضدين على الاخر ؛ على ان اعتبار دخولهما تحت جنس قريب ينافي تحقق التضاد بين الموضوع و عرضه ، اذلا جنس قريب بين الجوهر و العرض، و الموارد التي يقال فيها بعروض عرض لعرض امـا موارد لا يجمعهما فيها جنس قريب كعروض الكيفيات المختصة بالكميات ، وعروض الاضافة لسائر الاعراض ، أو موارد لا ينحصر فيها الجنس القريب في نوعين كالجسم التعليمي و السطح و الخط العارض بعضها على بعض ؛ و من الشرط في المتقابلين ان لايزيدا علـى اثنين على ماصرحوا به . لـكن المصنف يخالف القوم فـي غالب ماذكرناه و سيجيء تمام البحث فـي محله انشاء الله تعالى - ط .

موضوع كما تفتقر الملكة إليه .

ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق بأيّ نحو من الأنحاء و طور من الأطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات ؛ وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل، كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مطلقاً ، إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار، مع أنّ هذا الاعتبار بعينه نحو وجود، وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب، وهذا التعري في نفسه نحو خلط ، لعدم انسلاخه عن تصور مّا ، والتصور وجود عقلي، فهو فرد من أفراد مطلق الوجود : فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب و أعدام . وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأوليّ والعرضيّ الصناعي . و به يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكله .

ففي هذا الموضع نقول: للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه ،(٤)

---

(٤) لا يذهب عليك ان ليس المراد من قوله : للعقل يتصور جميع المفهومات الخ ان لمفاهيم العدم والمعدوم المطلق و غير ذلك مما عده ثبوتا في نفسها ثم ينالها العقل كما ينال غيرها ، فان ذلك خطأ ، ولو كان لهذه المفاهيم ثبوت كذلك كانت من جملة الماهيات الخارجية . و قد عرفت في بعض تحقيقاتنا المتقدمة أن الثبوت النفس الامري بمعنى ثبوت المفهوم في نفسه لا يلائم القول باصالة الوجود ، وبمعنى ثبوت المفهوم عند العقل الفعال لا يدفع اشكال حاجة المفهوم الى المصداق . و بالجملة ليس لهذه المفاهيم ثبوت في خارج العقل أصلا بل العقل أي الذهن هو الصائغ لها الجاعل اياها ، لكن لا بمعنى جعلها اموراً مستقلة في نفسها امثالا له والا لم تكن مفاهيم بل مصاديق غير قابلة الصدق على شيء ، بل على انها مفاهيم حاكية عما ورائها . فلها امر وراء الذهن نظير المفاهيم الماهوية و لذلك نوقعها على الخارج و ما هو في حكمه، نقول : زيد موجود في الخارج و عمرو معدوم في الخارج و هكذا ، و اذ ليست في الخارج تحقيقاً فهي فيه فرضاً و تقديراً ، وهذا معنى قوله ره بعد عدة اسطر : كل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية في قوة قضية شرطية لزومية غير صادقة الطرفين الخ . و قد قدمنا في مباحث الوجود الذهني ان لازم براهين الباب ان كل ما حيثية ذاته عين حيثية ترتب الآثار كالوجود العيني او حيثية ذاته حيثية البطلان كالعدم فمن المستحيل أن تحل الذهن ، لاستحالة سلب الآثار عن القسم الاول وعدم الآثار في القسم الثاني ، فهذان المفهومان

وعدم العدم ، والمعدوم المطلق ، والمعدوم في الذهن ، وجميع الممتنعات ؛ و له أن يعتبر المجهول المطلق، ومفهومي النقيضين ، ومفهوم الحرف ؛ ويحكم عليها بأحكامها، كعدم الإخبار في المجهول المطلق ، ونفي الاجتماع في النقيضين ، وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف ، لاعلى أن يكون مايتصوره هو ذات المجهول المطلق ، وحقيقة النقيضين ، وفرد الحرف ، وشخص العدم المطلق و شريك الباري؛ إذ كلّ ما يتقرّر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانية و المعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ، ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولي فقط ، فلم يحمل على شيء منها أنه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق و شريك الباري مثلا بالحمل الشائع

✡اعني مفهومي الوجود و العدم وجميع ما يلحق بهما من العناوين المجعولة الذهنية غير منتزعة من خارج محقق ، بل الذهن تختلقها بنحو من الفرض و التقدير .

و توضيح ذلك ان الفرض و التقدير هو اعطاء الذهن مفهوم شيء لشيء او حكم شيء لشيء آخر ، كفرض ان الفرس حيوان ناطق فيكون انسانا، وفرض ان الفرس انسان فيكون متعجبا ضاحكا ، وهكذا ؛ وللانسان من جهة ما تعود ذهنه حمل شيء على شيء ، ان يفرض أمراً نسبته الى ثان كنسبة ثالث الى رابع ، و يحصل بذلك مفهوم جديد غير مأخوذ من الخارج محققا و بلا واسطة ، فللعقل ان يفرض شيئاً نسبته الى الماهيات الخارجية نسبة النور الى الشيء الواقع فى الظلمة فى انه يتنور به و يجده الفاحص الناشد بسببه و يظهر به افعاله ، ثم يسميه وجوداً ، و للعقل ان يفرض شيئاً نسبته الى الماهيه الموجودة او الى الوجود نسبة رفع الشيء عن محله الذى استقر فيه او نزع اللباس عن المتلبس بـه أو نسبة الغيبة الى الشيء الغائب عن النظر ، وهكذا ، وهو مفهوم العدم . و على هذا القياس فى جميع المفاهيم الاعتبارية فافهم ذلك .

واعلم ان الفرض العقلى الموجد لهذه المفاهيم من حيث السبب الموجب والعامل المحرك لذلك على قسمين :

احدهما ماسببه ثابت دائم و هو الذى لا ينفك عن ادراك العقل ولا فى حال كالسبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود و العدم و الوحدة و الكثرة ونحو ذلك مما يمكن ان يقام عليه البرهان .

و ثانيهما ماسببه جزئى اتفاقى و على تقدير دون تقدير كالسبب الموجب لجعل المفاهيم الاعتبارية الاجتماعية كمعنى الرئاسة والمرؤوسية و السيادة و غير ذلك . ومن هذا الباب جميع الاستعارات والتخييلات الشعرية ونحوها . وللكلام ذيل طويل سيمر بك بعضه فى ما سيأتي من مباحث الماهية و غيرها انشاء الله تعالى ـ ط .

العرفي ، لأنّ هذه المفهومات ليست عنواناًلشيء من الطبائع الثابتة في عقل أوخارج؛ بل العقل بتعمّله الذي له ، يقدّر ويفرض أنّ شيئاً من هذه المفهومات عنوان لفردمّا باطل الذات ممتنع التحقق أصلا ، فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذي قدّر كونه معنوناً بها بامتناع الحكم عليه أصلا أو الإخبار عنه راساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال في مفهومه بوجه ؛كلّ ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غيربتية في قوة شرطية لزومية غيرصادقة الطرفين ، فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه وإن كان بعدم الإخبارعنه، وإنّ امتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على مافرضه العقل أنه فرد له تقديراً .

وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه ، بل في كلّ مفهوم لايرتسم ذاته في العقل سواءاًكان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان أولفرط التحصّل والحقيقة ، مثلا إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل ، وكـذا المرتسم من صفاته الحقيقة ليس إلاّ مفهوماتها ، لكن عينية العلم و غيره من الصفات القدسية غير متوجه إلى المفهوم منها بل إلى مايرشدنا البرهان إلى أنه بإزائه أعنـي الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهم .

وسبيل ما أشرنا إليه سابقاً في هذا الباب أنّ مفهوم المجهول المطلق لماكان أعتباراً لكون الشيء منسلخاً عن جميع أنحاء المعلومية ، ففى هذه الملاحظة معرّى عن كافة أقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه، وهذاهومناط امتناع الإخبار عنه ، وحيث أنّ هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلومية هذا الشيء فكان هـو مشوباً بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية، وهذاهومناط صحةالإخبارعنه بعدم الإخبار عنه .

وكذا نقول: ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً ؛ و حيث أنّ مطلق اعتبار الشيء وتصوره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعـدم التصور ، نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء ، فكان هومتصفاً بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه ، وهذا

منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه . فإذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه . وإليه أشار المحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال: رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور أصلا ، فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ، ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ؛ ولا يكون متناقضاً لاختلاف الموضوعين ، ولا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء باعتبار وقسماً منه باعتبار آخر؛ مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت في الذهن وإما غير ثابت في الذهن ، فاللا موجود في الذهن قسيم للموجود من حيث أنه مفهوم أضيف فيه كلمة «لا» إلى الموجود ، ومن حيث أنه مفهوم ، قسم من الثابت في الذهن .

فصل « ٥ »

في أن العدم مفهوم واحد

إنّ من الأمور المعلومة بأوائل العقول أنّ العدم في نفسه ليس إلاّ أمراً بسيطاً[1] ساذجاً متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصّل إلاّ من جهة ما يضاف إليه ، وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متمائزة في ذواتها أو في عوارضها لمعدومات متغائرة في معدوميتها، ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة ، بل كلّ ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات، وكما أنّ المعدوم في ظرف مّا ليس بشيء فيه فكذلك العدم ،[2] وإنما التمائز في

---

(١) مقتضى ما قدمناه في هامش الفصل السابق ان يكون مفهوم العدم وسائر المفاهيم الاعتبارية مركبات بحسب الحقيقة لابسائط ؛ لكن الذي ينفيه المصنف ره هو التركيب من الاجزاء الذاتية ، و الذي قدمناه هو التركيب في المصداق والمسمى دون المفهوم و الاسم كالتركيب في مصداق مفهوم الجملة و الكلام و العشرة و الكثرة فلا تغفل ـ ط .

(٢) لما كان لاشيئية المعدوم متفقاً عليها ، وعدم الاخبار عنه و الاشارة اليه مجمعاً عليه ، جعله مشبهاً به، ولان المعدوم أعم، اذ يطلق على العدم أيضاً كما يطلق على ماهية لها العدم ـ س ره .

الأعدام باعتبار الملكات ، (١) فالعقل يتصور أشياء متمائزة في ذواتها أو في عوارضها ، كالعلة والمعلول ، والشرط والمشروط ، والضد والضد ، ويضيف إليها مفهوم العدم ، فيحصل عدم العلة متميزاً عن عدم المعلول ومختصاً من جملة الأعدام بالعلية له ، ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الأعدام ويختص بأنه ينا في وجود المشروط ، وكذلك عدم الضد يتميز عنها و يختص بأنه يصحح وجود الضد الآخر ؛ وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ، ومعدوم ومعدوم ، والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر ، ولو كان الأمر كما يحسبه لكان في كل شيء أعدام متضاعفة غير متناهية ، مرات لا متناهية .

وأما تجويزهم التسلسل في العدمات كأعدام الحوادث الغير المتناهية فهو إنما وقع لأن مرجعه إلى اللا يقفي ، (٢) وغير المتناهي فيه بالقوة أبداً ، ومايخرج إلى الفعل متناه ألبتة بلا تعين مرتبة من التناهي بخصوصها ، بل العقل يفصل العدم بعد أن يضيفه إلى المتعدد إلى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد إلى هذا الجزء وذلك الجزء ، و كما يصح الحكم على أجزاء المتصل الوحداني بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع ، فكذلك يصح

(١) اياك ان تتوهم ان المراد هو ان الانسان يعقل مفهوم العدم المطلق ثم يعقل الاعدام الخاصة باضافة مفهوم العدم المطلق الى ملكة ملكة حتى يحصل الاعدام الخاصة ، فان تعقل العام بعد تعقل الخاص لاحتياجه الى حضور افراده منه ينتزع منها ، بل الذي ذكره ره انما هو بعد ما يتهيأ عند الانسان اعدام خاصة وعدم مطلق ، ثم اذا اراد ثانياً تصور الاعدام الخاصة حصله بالاضافة المذكورة نظير ما نتصور اولا من طريق الحس مثلا زيداً وعمروا و بكراً ثم ننتزع منها الانسانية ثم اذا اردنا تفصيل الانسانية قلنا : انسان طويل انسان قصير فنميز الانسانية بامور خارجة عنها .

فالحق انا نجد الكثرة من الموجودات كزيد و عمرو وغيرهما ثم نقيس بعضاً الى بعض مثل انا نتصور زيداً ثم اذا تصورنا عمرواً لم نجد زيداً عند هذا التصور فيغلط الذهن فيتوهم عدم الوجدان وجدان العدم فينتزع عدم زيد من وجود عمرو وعدم عمرو من وجود بكر مثلا فيحصل الاعدام الخاصة بمنزلة الافراد الكثيرة ثم ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلي من افراده ـ ط .

(٢) كما في لاتناهي العدد و ليس كلاتناهي وجودات الحوادث فانه تسلسل تعاقبي و ليست باعتبار المعتبر فان خارجية العدم عدم خارجية الوجود ـ س ره .

الحكم بالتقدم والتأخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية ، وكما أنّ اللا نهاية في أجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعيّن الانتهاء في القسمة الأجزائية بالوصول إلى جزء لايمكن فرض جزء آخر فيه ، فكذلك التسلسل في الأعدام بمعنى عدم الانتهاء إلى عدم لايصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية ، لا بمعنى ترتب أُمور غير متناهية . فالعدم ليس إلاّ عدم واحد لاتحصّل له أصلا ، وليس في نفس الأمر شيء هو عدم ، ولذلك لايجاب عنه بشيء إذا سئل عنه بما هو ، ولايجاب به إذا سئل عن شيء بما هو . فإذن مرجع علية العدم، إلى عدم علية الوجود ؛ و مرجع عروض العدم لشيء إلى عدم عروض الوجود له ؛ و عدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد أو حصة من العدم .

فصل « ٦ »

في كيفية علية كل من عدمي العلة و المعلول للاخر

اعلم أنّ العدم بماهو عدم لايكون معقولا كمالايكون موجوداً [1] لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصور لكل أمر مفهوماً ويجعل ذلك المفهوم عنواناً ، وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيات تلك الوجودات كذلك يضع للأُمور الباطلة الذوات [2] مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية

(١) فاذا علم الانسان ذلك علم ان جميع ما في الخارج وما في الاذهان العالية و السافلة مصداق الوجود ولامصداق لماينافيه بحسب المفهوم الصادق على نفسه بالحمل الاولى فقط وعلم انه اذا لم يتخلل في الواقع منافي حقيقته فيها لم يتكثر بوجه ، ولذاترى الحكماء كالمصنف قده و غيره بذلوا جهدهم في البحث عن العدم و استكشفوا عن حاله ـ س ره .

(٢) كمفهوم اجتماع النقيضين والمثلين ومفاهيم الدور و التسلسل والخلاء وغيرها وكمفهوم نفس العدم الصادق عليها و على اعدام الممكنات ، و بالمفهوم يتصحح النفس الامرية للعدم و يتصحح الامكان المقتضي للطرفين ، و النفس الامرية في معنونه عدم المعنون الوجودى ، فحقيقة الباطل و معنونه و مصداقه ـ او ماشئت فسمه ـ بنحو البطلان فان كل مصداق لابدان لاينازع طبيعته والا ارتفع الموضوع من البين و ظهر الخلف، الاترى ان مصداق الحركة لوكان امراً قاراً لم يكن حركة هذا خلف وعلى هذا القياس ـ س ره .

لذواتها كما سبق .

ثم اعلم أنّ الأشياء العدمية والأمور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ، ليس لها تنوّع وتحصّل إلاّ بما يضاف هي إليه ؛ فالعدم المقيد بشيء مّا إنما يعقل ويتحصّل في العقل بسبب ذلك الشيء ، ويصح لحوق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل ، فيصح أن يحكم عليه بالعلية والمعلولية (١) وغيرهما من الأحكام والأحوال ، فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علة لعدم العلة ، وإن علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال .

وتحقيق ذلك أنّ عدم العلة إذا صار متصوّراً صح الحكم عليه بالعلية من جهتين : من جهة أنّ وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدى العقل مصحح أن يكون محكوماً عليه بالعلية ، وإن لم يكن مطابقاً للحكم ، فإنّ مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي أو مانا إليه والمحكيّ عنه بها هو ما يطابقه أعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم علمي ، فالمحكيّ عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وإن كانت الحكاية عنه ما وقعت إلاّ حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ؛ ومن جهة أنّ نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه.

وأما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست إلاّ من الجهة الأخيرة ، فعلية أحد العدمين للآخر يكون في كلا الطرفين : العلم والعين ؛ وعلية الآخر له في أحدهما وهو العلم دون العين ؛ فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول ، وإن كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرّر في مرآة العقل ؛ وأما صورتاهما العقليتان فكلّ واحدة منهما سبقت إليه في الارتسام صارت سبباً لارتسام الآخر فلا دور ، فكما أنّ إثبات العلة سبب لاثبات المعلول وإثبات المعلول دليل

---

(١) اى الاعدادية، لان وزان عدمات الحوادث وزان وجوداتها وليس بين وجوداتها الا العلية الاعدادية. ثم الاعداد ايضا فى الاعدام اللا حقة المقابلة و اما فى السابقة المقابلة فلا. وأيضا الاعدام مطلقا لاحقة اوسابقة ليست كاجزاء المتصل فان اللوا حق منها باعتبار خواتمها أبدية لاترتب بينها كما ان السوابق منها باعتبار فواتحها ازلية لاترتيب بينها، ولان كلا منها ازلى يناقض بها المقدمة القائلة بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه، ويجاب بان المراد كلي وجودي ثبت قدمه ـ س ره .

على أثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة ، فإذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لايجب منه رفع العلة بل يكون قدارتفعت حتى ارتفع معلولها ، فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه، والعلة عدمها مع عدم المعلول لابه .

فصل « ٧ »

في أن العدم كيف يعرض لنفسه

العدم كمايعرض لغيره ويصدق اشتقاقاً فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنه معدوم في الخارج . فإن اشتبه عليك أنّ العدم المضاف إلى أيّ شيء كان ، يكون نوعاً من العدم ومقابلا لمعروضه ومايضاف إليه ، فإذا أضيف إلى نفسه و صارعدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل ؟ وهما متدافعان إذالنوعية يوجب الحمل بهو والتقابل يوجب نفيه ـ فتذكر أنّ العارضية والمعروضية [1] بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليست إلاّ بحسب وجودهما في العقل ، لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه ، فما يضاف إليه العدم ويعرضه بماله صورة عقلية ، قيد لمفهوم العدم ، محصّل له ، مقوّم لثبوته في الذهن ، ثابت معه فيه ، فيكون العدم المقيد به نوعاً من العدم ؛ وبماهوعنوان [2] لأمرعرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له؛ فموضوع النوعية والتقابل مختلف، كيف والنوعية من أحوال

(١) و يتضح ذلك بماقد مناه من كيفية الفرض العقلي و تقديره في هذه المفاهيم الاعتبارية ، فالعقل يفرض نفس العدم و يعطى ذلك ثبوتاً كثبوت الماهيات ثم يجرى عليه أحكامها الثبوتية من نوعية و جنسية و عروض و قيام وتقابل و غير ذلك ، كما انه يفرض معنى الوجود ويعطيه أحكام الماهيات من عموم و كلية وعروض وغير ذلك ـ ط .

(٢) حاصله ان الصورة العقلية من العدم مصحح النوعية ،ومعنونه مصحح التقابل. و الاولى ان يقال كما ان الوجود موجود بنفسه كذلك العدم معدوم بنفسه ، فعدم العدم نفسه لا نوع منه ولا مقابله ،كما ان وجود الوجود نفسه . نعم عدم الانسان مثلا يقابله كما ان وجود الإنسان يخالفه مفهوماً ـ س ره .

المعقول بماهو معقول لأنه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات ، و التقابل من الأحوال الخارجية للأشياء لأنّ المتقابلين ممّا يجتمعان معاً في الذهن . و ما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقدة مما هوالمسطور في أرقام أهل التدقيق من الآخرين.

فصل « ٨ »

في أن المعدوم لايعاد

العدم ليس له ماهية إلاّ رفع الوجود ؛ وحيث علمت أنّ الوجود للشيء نفس هويته ، فكمالايكون لشيء واحد إلاّ هوية واحدة فكذلك لايكون له إلاّ وجود واحد وعدم واحد ، فلايتصور وجودان لذات بعينها ولافقدانان لشخص بعينه . فهذا مارامه العرفاء بقولهم «إنّ الله لايتجلى في صورة مرتين» .[1] فإذن المعدوم لايعاد بعينه، كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدءة على ماهوالمفروض فكان الوجود أيضاً واحداً ، فإنّ وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقدفرض متعدداً، هذا خلف . ويلزم أيضاًأن يكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين، هذا محال .

ثم إنه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف، لم يتعين الاستيناف الأول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع ـ وهكذا ـ فيلزم جوازتحقق إعادات غيرمتناهية ، لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون

---

(١) وكذا قولهم «لاتكرارفي التجلي». أن كل تجل منه جديد و كل يوم هو في شأن . هذا بمقتضى الصور القابلة ، و اما بمقتضى المعنى و اسقاط اضافته عن القوابل فلاتكرار في التجلي لانه واحد بسيط ليس فيه مضي و استقبال ولا حدوث ، اذلا زوال فلم سعدم حتي يعاد مكرراً أو جديداً . و اعتبر بالوجود حتى تفهم أمر الوجوب حيث ان الوجود ساقط الاضافة عن الماهيات ، ليس جوهراً ولا عرضاً كيفاً أو كماً ، واذلا كم له فلازمان ولادثور ولاحدوث ولاأجزاء مقدارية ، فلا تغيرولا تبدل؛ والكل باعتبار القوابل من المواد و الماهيات . فهذا روح هذه المسئلة و باطنها ولا خصوصية لها بالدنيا أو الآخرة ـ س ره .

غيرها بعد تسويغ ذلك أولا ، وهو مستبين الفساد . وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه .

فان قلت : كثيرمن الحوادث الزمانية كان معدوماً ، ثم يوجد ، ثم ينعدم ، فيكون عدمان لذات واحدة ، فإذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود أيضاً كما اعترفت به .

قلت : قدمر أنّ معنى عروض العدم لشيء ليس إلاّ بطلاناً صرفاً للذات وليسية محضة لها ، وليس في الواقع معروض يضم إليه أوينتزع منه العدم ، بل العقل يعين ذاتاً ويضيف إليه مفهوم العدم ، فلايتعدد عندالعقل إلاّ بتكثر الملكات ،[1] فلاذات قبل الوجود ولابعده حتى يقال إنها واحدة أو متعددة متماثلة ، و إنما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختص وجوده بزمان معيّن قبل وجوده وبعد وجوده .

وحاصل كون الشيء كان معدوماً قبل وجوده وسيكون معدوماً بعدوجوده، انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار و الانبساط سابقاً و لاحقاً . فالعدم ليس إلاّ عدماًواحداً لايتصف بالذات بالسبق واللحوق ، بل إنمايتصور العقل[2]

---

(١) واذلاذات قبل ولابعد وقدعلمت أن تعدد العدم بتعددالملكات فلاتعدد له ـ س ره .

(٢) وهذا هو المراد من العقل في قوله؛ و انما كان ذلك التصور وهمياً لانه أخذ فيه الماهية المطلقة مكان الهوية لان نفس الماهية النوعية لزيد كانت ممكنة قبله و بعده لا ماهيته الشخصية ، لكن هذا هو المصحح لاطلاق العدم المقابل الماضوي والاستقبالي عند المتكلمين وغيرهم ، لان الشأنية اعم من شأنية الشخص والنوع اذالنوع تمام الذات المشتركة ، ولان الوهم طمع و ترقب من تلك الهوية الدوام فجاء العدم وصار بزعمه بئس البدل في أغلب اوقات وجوده ، ولم يعلم أن كل موجود زماني مرهون بزمانه الخاص فلكل كتاب و اجل .

وأيضاً انعدم الشيء نقيضه؛ والوجود في زمان والعدم في زمان آخر ليسا نقيضين لعدم اتحاد الزمان ، فالعدمان السابق و اللاحق لم يطردا وجودالواقعي، ولاماهية ولاهوية له في حال العدم حتى يكون العدم طارداً له ، ووجوده الواقعي قدطرد العدم فلاافول في تجليه سبحانه ولا تغير في علمه ولا هلاكة في وجوده وقد ورد «يامن لاينقص من خزائنه شيء» ومنشأ انتزاع الاعدام السابقة واللاحقة، الوجودات السابقة واللاحقة ، وكون كل وجود مظهراً للاحد الذي ليس كمثله شيء وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد . ولاعدم لوجود بما هو وجود بل كما ذكرناه في الحاشية السابقة لاماهية للوجود فضلا عن الكم فضلا عن الكم السيال، فلاماضي ولاآتي ولاافول ولادثور لاصل المعني والوجود ✿

بقوته الوهمية للحادث الزماني عدماً أزليا ، ثم وجوداً ، ثم عدماً طارياً كطرفين و وسط ؛ حتى أنّ الأوهام العاميّة يتخيل أنّ العدم يطرء على شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويحكّ هويته عن صفحة الأعيان؛ وذلك لذهولهم عن أنّ وجودات الأشياء إنما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق و أشعة نورالمبدء الأول وشؤونه الذاتية ،لاتتبدل كلّ منها عماهوله إلى غيره ، [1] لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم أنّ كلّ واحد منها بطلع عن صقع الوجود وجاء غيره حلّ في مقامه ـ وهكذا ـ ولم يتفطن بأنّ طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لايخلو إما أن يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به بعينه، فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة أو في زمان واحدبعينه ؛ وإما أن يكون في غيرمرتبة وجوده و وعاء تحققه ، فالشيء يستحيل أن يكون له وجود إلاّ في مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره ، فانّ لكلّ شيء نحواً خاصاً من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والأزمنة والأمكنة اللائقة به الغير المتعدي عنها إلى غيرها ، فإذا استحال أن يكون لكلّ شيء إلاّ نحو واحد من الوجود يقتضيه له أسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدء الأول تعالى، فلم يتصور له طور آخر من الكون غيرما هوالواقع حتى يطرء عليه العدم و يرفعه عن ساهرة الأعيان أويقع العدم بدلاعنه في مقامه المفروض له.

وأما مايقال: من أنّ ذوات الممكنات لاتأبى عن العدم ولوحين الوجود، فمعناه أنّ مع قطع النظر عن الأمور الخارجية وأنحاء تجليات الحقّ الأول وكون الحقائق الوجودية من مظاهر أسمائه الحسنى و رشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ماهية

✡ انما هي للصور والماهية بماهي ماهية ، فمن قصر نظره على الوجود والمعنى وغمض بصره عن الصور والماهيات لايبقى عنده صباح ولامساء، لان النفس في غاية اللطافة اذا جعلت شيئاً قبلة توجهها ونصب عين بصيرتها تتزي بزيه و تتصور بصورته معنى كان أو صورة ـ س ره .

(١) فاذا كان الامر هكذا يرجع بوجه لطيف حدوث الحادثات الى انبساط نور الوجود ، و عدمها الى انقباضه . و البسط والقبض ليسا بوجود شيء لم يكن وعدم شيء كان . تثبت فيه فانه أمر عجيب غريب قل من ادركه ـ ن ره .

كلٌّ من الطبائع الإمكانية والمفهومات العقلية لايأبى مفهومها ومعناها عن لحوق شيء إليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما ، وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع ، فلايأبى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره ؛ وأما بالنظر إلى إفاضة الحقّ وتجليه في صور الأسماء والصفات وإبقائه للحقائق إلى غاية معلومة عند علمه المحيط بكلّ شيء على ما هي عليها، فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد. فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من أغاليط الوهم و أكاذيب المتخيلة . هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق أرباب العرفان و وجدان أهل الإيقان .

وهاهنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤسائهم في زبرهم يناسب أهل البحث ويكفي لصاحب الطابع المستقيم إذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج، بل الحكم بامتناء إعادة المعدوم بديهيٌّ عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس و استحسنه الخطيب الرازي حيث قال : كلٌّ من رجع إلى فطرته السليمة و رفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأنّ إعادة المعدوم ممتنع .

الاول منها : لو أُعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان، وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات، واللازم باطل بالضرورة ، فكذا الملزوم .

وردّ بمنع ذلك بحسب وقتين ، فإنّ معناه عند التحقيق تخلّل العدم بين زماني وجوده ، واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظراً إلى وقتين لاينافي اتحاده بالشخص .

وأنت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكّر ما أصّلناه من أنّ وجود الشيء بعينه هويّته الشخصية ، فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح . و أما توهم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط ، لأنّ الذات المستمرة وحدتها باقية ؛ و التكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة إلاّ للزمان بهويته الاتصالية الكمية ، فينحلّ في الوهم إلى الأجزاء ؛ و تكثّر أجزاء الزمان مستتبع لتكثّر نسبة الذات الواقعة فيها المنحفظة وحدتها

الذاتية في كلّ الزمان فلايلزم تخلل الزمان بين الشيء و نفسه ، بل بين مناه الأول ومناه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع إضافاته المتجددة الزمانية .

الثاني : لوجازإعادة المعدوم بعينه أي بجميع لوازم شخصيته و توابع هويته العينية لجاز إعادة الوقت الأول ، لأنه من جملتها ، ولأنّ الوقت أيضاً معدوم يجوز إعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الإعادة ؛ أو بطريق الإلزام على من يعتقدهذا الرأي ، لكن اللازم باطل ، لإفضائه إلى كون الشيء مبتدءاً من حيث أنه معاد ، إذلامعنى للمبتدء إلاّ الوجود في وقته . وفيه مفاسد ثلاثة : جمع بين المتقابلين، ومنع لكونه معاداً لأنه الموجود في الوقت الثاني لاالموجود في الوقت الأول ، ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدء و المعاد حيث لم يكن معاداً إلاّ من حيث كونه مبتدءاً والامتياز بينهما ضروري .

وهذا الوجه لايبتني على كون الزمان من المشخصات فإنه غير صحيح ، بل يكفي كونه من الأمور التي هي أمارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لهاأمثال من نوعها واقعة في الأحياز والأوضاع والأزمنة .

فان قيل : لانسلم كون الوقت من المشخصات بأيّ معنى كان ، فإنه قديتبدل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين ، حتى أنّ من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة .

قلنا : معنى كون الزمان والحيّز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة أنّ كلّ واحد منها مع سعة مّا وعرض مّا من لوازم الشخص وعلامات تشخّصه ، حتى لوفرض خروج الشخص عن حدّي امتداد شيء من تلك العوارض لكان هالكاً ، كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية . وهذا لاينافي قولهم إنّ اجتماع المعاني الغيرالمشخّصة لايفيدالتشخّص ، لأنّ ذلك في التشخّص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصوروهوالذي ليس مناطه إلاّ نحوأمن أنحاء الوجود ، وكلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدّة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الأول ، والتشخص بهذا المعنى يكون لازماً إياها علامة لها ، و يجوزحصوله عن اجتماع أمور عرضية عدّ من جملتها الوقت .

واعترض على هذا الدليل بأنا لانسلم أنَّ مايوجد في الوقت الأول يكون مبتدء ألبتة، و إنما يلزم لولم يكن الوقت معاداً أيضاً. ثم بهذا الكلام أورد على مايقال: لوأعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لامغايرة بين المبتدء والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض و إلا لم يكن له إعادة بعينه، بل بالسابقية واللاحقية[1] بأنَّ هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعدالعدم ويتسلسل.

دفع تحصيلي

لايحتجبن عن فطانتك أنَّ السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لأجزاء الزمان كماستطّلع عليه حيث يحين وقته؛ وبالجملة وقوع كلّ جزء من أجزاء الزمان حيث يقع، من الضروريات الذاتية له لايتعداه، مثلاكون أمس متقدماً على غد ذاتيٌ لأمس، كما أنَّ التأخر عنه جوهري لغد، وكذانسب كل جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقي الأجزاء، فلوفرض كون يوم الخميس واقعاً يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس أيضاً، لأنه مقوّم له لايمكن انسلاخه عنه؛ فحينئذ نقول: الزمان المبتدء كونه مبتدءاً عين هويته وذاته، فإذافرض كونه معاداً لاينسلخ عن هويته وذاته، فيكون حينئذ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدءاً بحسب الحقيقة لأنه من تمام فرضه، فلو لم يكن مبتدءاً لم يكن المفروض هو هو بل غيره، فانهدم الأساسان وانفسخ الجوابان.

---

(١) لايقال لم لايجوز أن يكون المغائرة بينهما بالسابقية و اللاحقية اللتين هما عين ذاتهما فلا يلزم التسلسل.

لانا نقول ان كانتا ذاتيتين كانتا ماهيتين متغائرتين، و المفروض اتحادهما في الماهية؛ وان كانت الماهية مقولة بالتشكيك، والسابقية ذاتية لمرتبة من ماهية الزمان - والذاتي لايتخلف - لزم التهافت من فرض عود تلك المرتبة حيث كانت مبتدءة في عين فرضهامعادة، لان الابتداء و السابقية ذاتها فرضها، فلم تكن معادة هذاخلف. فبقي ان يكون الامتياز بان هذا في زمان سابق و هذا في زمان لاحق فيتسلسل.

ثم الايراد الذى أشار اليه قده غير وارد على هذا الدليل، لانه يقرربان الزمان المعاد زال مبدئيته و انما هو معاد صرف، و هذا لايضر بالدليل، لانه اما معاد بمعنى انه وجد في الزمان الثاني فيكون للزمان زمان ويتسلسل، و اما معاد بمعنى انه متأخر بذاته فلم يكن هذا معاد ماكان مبتدءاً بنفس ذاته فلم يعد بعينه - س ره.

الثالث : لوجاز إعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداءاً مايماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة ، لأنّ حكم الأمثال واحد ، ولأنّ التقدير أنّ وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات، و اللازم باطل، لعدم التميّز بينه وبين المعاد لأنّ التقدير اشتراكها في الماهية وجميع العوارض .

واعترض عليه بوجهين :

أحدهما : أنّ عدم التميّز في نفس الأمر غير لازم ، كيف ولو لم يتميّزا لم يكونا شيئين ، وعند العقل غير مسلّم الاستحالة إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع .

و ثانيهما : أنه لو تمّ هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين إبتداءاً بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميّز. وحاصله أنه لاتعلق لهذا با عادة المعدوم .

أقول : والجواب أما عن الأول فبأنّ التميّز بين شيئين بحسب نفس الأمر لاينفك عن التخالف في العوارض الشخصية ، فإذا لم يكن ، لم يكن . وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين ، من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ لأنّ الكلام في أنه مع تجويز الإعادة لشيء، وفرض مثله معه لم يكونا إثنين لعدم الامتياز بينهما ، مع أنّ أحدهما معاد والآخر مبتدء .

وأما عن الثاني فبأنّ فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان ، وإن كان رفعاً للامتياز الواقعي ، لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الإعادة .

لايقال : الامتياز بينهما ليس مرفوعاً بالكلية لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الآخر .

لانا نقول : هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه ، إذ بعد ماتبين أنّ العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ، ولاتمايز بين المعدومات بماهي معدومات ، ينكشف أنه لايكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم ، بل ليس إلاّ اثنينية صرفة ؛ فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أوبدله ، و اختصاصه بأنه معاد ، إن كان من جهة الذات حال العدم

وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق، فالمعدوم لاذات له ؛ وإن كان لأنه كان موجوداً أو لادون المستأنف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في إمكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما ، وهما متساويان في استحقاق ذلك ، والكلام في أنّه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق.

وليس لأحد أن يقول : إنّ الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة ؛ فليكن هذا المقام من جملتها ، فالذات وإن عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير . (١)

لانا نقول : قد مرّ منّا أنّ انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والأوعية ، (٢) إنما ذلك شأن ماهيات كلية يكون أنحاء الوجودات وأطوار التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها ، فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية ، واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخّصه ، بل معنى ذلك أنّ بعد تجريد الماهية المقرونة بالتشخص ولوازمه إذا جرّدت عنها يكون عين ما يقترن بشخص آخر منها .

---

(١) كعلم الله سبحانه ، أو اللوح المحفوظ مثلا ، و ليتحفظ بتلك الشخصية . وهؤلاء قد فات منهم ان العلم الحصولي و حصول الماهية على نعت عدم ترتب الاثار في وعاء من الاوعية يستحيل تحققه فيماوراء النفوس ، كذات الواجب تعالى وغيره من المجردات العالية . وسيأتي بيان ذلك انشاء الله تعالى - ط .

(٢) لازم ذلك ان يكون كل صورة ذهنية من حيث نفسها كلية ، وهو كذلك ، فان الصورة الذهنية بأى خصوصية تصورت يجوز العقل بالنظر الى ذاتها ان تصدق على ازيد من واحد من المصاديق ، و انما يأبى العقل عن تجويز الكثرة احياناً لدليل آخر وراء الذات ، كاستحالة اجتماع المثلين ونحو ذلك . وعلى هذا فاذا وجدت الصورة الذهنية في الخارج اولا ، ثم وجدت ثانياً ، كان الثاني غير الاول شخصاً ، لعدم حافظ الشخصية. واما شخصية الصورة المحسوسة او المتخيلة فانما هي من جهة اتصال الذهن بالخارج من جهة الحس ، او من جهة الفرض و الاتصال معاً كما في الخيال ؛ فانك اذا تخيلت صورة زيد المتوفى من قبل ثم توهمت انك غافل عما تعلمه من انه كان حياً فيما مضى و امعنت في نفس الصورة وجدتها تقبل الصدق على كثيرين في الخارج - ط .

الرابع : إنّ إعادة كلّ ذات شخصية إنما يتصور لو أُعيدت شيء من أجزاء علتها التامة المقتضية لها ، و استعداد المادة لهـا بخصوصه ، وغير ذلك من متممـات العلة ومصححات المعلول ، وتنقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها واستعداد استعداد مادتها، وهكذا إلى المبادي القصوى والعلل العليا ، و سينكشف لك إنشاء الله تعالى بطلان اللازم ، فالملزوم باطل مثله ؛ بيـان الملازمة معلوم بأدنى التفات من العقل ، كيف ولو لم يكن الاستعداد و العلة هاهما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعادياً بل إنما يكون استينافياً مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم أنه إعاديٌ ، فإذن إنما يمكن إعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما سبقت في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها حتى في كـونهـا ابتدائية . والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم .

اهانة القائلون بجواز إعادة المعدومات ، جمهور أهـل الكلام المخـالفين لكافة الحكماء في ذلك ؛ ظناً منهم أنّ القـول بتجويز الإعادة في الأشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه ألسنة الشرائع والكتب الإلهية النازلة على أهل السفارة وأصحاب الزلفى صلوات الله عليهم أجمعين .

ولم يعلموا أنّ أسرار الشريعة الإلهية لايمكن أن يستفاد من الأبحاث الكلامية والآراء الجدلية ، بل الطريق إلى معرفة تلك الأسرار منحصر في سبيلين : إماسبيل الأبرار من أقامة جوامع العبادة ،(١) وإدامة مراسم العدالة ، وإزالة وساوس العادة.

(١) كالصلوة ، ولذكر الله اكبر . ومراسم العدالة هى العفة والشجاعة و السخاوة و الحكمة ، وبالجملة طريق الابرار اصلاح العقل العملى بالشريعة والطريقة ، وطريق المقربين و الاخيار اصلاح العقل النظرى . و اما الاصلاح للعقل العملى الذى اشار اليه بقوله و تصقيل مرات النفس الناطقة الخ هنا فبالتنزيه و التخلية ، يعنى سلب الاعمال السيئة و الاخلاق الردية ، و الاجتناب عن الاراء المعوجة التى للفرقة المجادلة ،وسيأتى فى سفر النفس ان هذه الاراء احد الحجب الخمسة، والعلم الذى هو حجاب اكبر-كما قال العرفاء - هو هذه . وانما اختير هنا التخلية فقط وهناك التخلية والتحلية كلتا هما.

وإما سبيل المقربين من الرياضات العلمية ، و توجيه القوى الإدراكية إلى جانب القدس ، وتصقيل مرآة النفس الناطقة ؛ تسويتها لئلا يتدنس بالأخلاق الردية ، و لم تصدء بما يورده الحواس إليها من أوصاف الأجسام ، ولم يتعوج بالآراء الفاسدة ، فإنها حينئذ يتراءى صور الحقائق الإيمانية ويشاهد الأمور الغائبة عن حواسها وتعقلها بصفاء جوهرها ، فأما إذاكانت النفس مما قد تدنست بالأعمال السيئة أوصدئت بالأخلاق الردية أواعوجت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كأكثر أرباب الجدال بقيت محجوبة عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانية عاجزة عن الوصول إلى الله تعالى ويفوتها نعيم الآخرة كماقال الله تعالى: «كلاإنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» فمن أراد أن يصل إلى معرفة الله وصفاته وأفعاله ومعرفة إرسال رسله و إنزال كتبه وكيفية النشأة الآخرة وأحوال الإنسان بعدالموت وسائر أسرار المبدء والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة ، فقد استسمن ذاورم . و إذاجاء حين أن ينبسط القول في معادالنفوس وكيفية رجوعها إلى بارئها في العالمين و وصولها إلى قيومها في الأقليمين تبين لك كيفية الحشر الجسماني وارتجاع النفوس كلالة الأجساد بإذن ولي الإبداع والإنشاء في المبدء والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به ألسنة الشريعة .

ثم إن هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في إعادة الجواهر اختلفوا في الأعراض، فقال بعضهم: يمتنع إعادتها مطلقاً لأن المعاد إنما يعاد بمعنى، فيلزم قيام المعنى بالمعنى.(١) وإلى هذا ذهب بعض أصحاب الأشعرية . و قال الأكثرون منهم: بامتناع إعادة الأعراض التي لاتبقى كالأصوات و الأدوار لاختصاصها عندهم بالأوقات (٢)

☆إذ المقصود هنا ارتياض العقل النظرى بالذات ، والعقل العملى بالعرض ، و التخلية سلبية يمكن اجتماعها مع تحصيل المعارف ، بخلاف التحلية ، فان مزاولة افعال الشجاعة والسخاوة مثلا مانعة وحجب نورية عن تحصيل المعارف الايمانية الحقيقية ـ س ره .

(١) أى بصفة ليتميز عن المبتدء فيكون هذا مبتدءاً وذاك معاداً فيلزم قيام العرض بالعرض ـ س ره .

(٢) وهى زمانية بمعنى الانطباق على الزمان المخصوص ، فاذا انقضى ذلك الزمان انقضى ذلك الزمانى ، فلا يعاد ، بخلاف العرض القار الذى لا انطباق له على الزمان ولا اختصاص له به ولم يكن مقدوراً للعبد ـ س ره .

وقسموا الباقية إلى مايكون مقدوراً للعبد و حكموا بأنه لايجوز إعادتها لاللعبد ولا للرب ،[1] وإلى مالايكون مقدوراً للعبد وجوزوا إعادتها . وذكروا في بيان كلّ واحد منها أدلة واهية شحنوا بها وبسائرهو ساتهم الكتب والدفاتر .

وأكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل، كتعدد القدماء، وإثبات الإرادة الجزافية ، ونفي الداعي في فعله وإبطال الحكمة في خلقه ، و كونه تعالي محل الكلام النفسي والحديث الخيالي ، وثبوت المعدوم ، والجوهر الفرد مع مايستلزمه من سكون المتحرك وتفكك الرحى والطفرة إلى غيرها من المموّهات و المزخرفات .

كلّ ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء ، وهم بالحقيقة أهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والأرذال ، شرّهم كلهم على أهل الدين والورع ، وضرّهم على العلماء، وأشدهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء والربانيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات و هم لايعرفون المحسوسات ، ويتعاطون البراهين و القياسات و هم لا يحسنون الرياضيّات ، و يتكلمون في الإلهيات و هم يجهلون الطبيعيات .

وأكثر ما يجادلون به من المسائل المموّهة المزخرفة التي لاحقيقة لهاولا وجود إلاّ في الأوهام الكاذبة ، لايصح لمدّع فيها حجة ولا لسائل عنها برهان ، و إذا سئلوا عن حقيقة أشياء هم مقرّون بها عند أكثر الناس لايحسنون أن يجيبوا عنها ، فإذا استعصى عليهم البحث أنكروها و جحدوها و يأبون أن يقولوا لاندري ، الله أعلم ورسوله . نعم عباراتهم في غاية الفصاحة ، وألفاظهم في نهاية الجودة والملاحة، فيوردون تلك الهوسات الفاسدة و العقائد الردية بأفصح العبارات ، ويكتبونه بأوضح الخطوط في أصحّ الأوراق ، و يسمعون الأحداث والعوام و يصوّرونها في قلوبهم

(١) ولعل وجهه انه لواعيد ولزم ان يوجد بواسطة العبد لانه من مقدوراته ولم يجز للرب مباشرته ولاسيما على قاعدة الاعتزال ، لزم ان يفعل العبدمرة اخرى الشرور و السيئات ، وان تكون تلك الدار دار العمل مع انها دار الجزاء بخلاف ماهو مقدور الرب نفسه فيجوزعليه اعادته . والاولى حذف هذه الاقوال - س ره .

ويمكنونها في نفوسهم بحيث لن ينمحي أصلا .

ومع هذه الدواهي والمحن كلّها والمصيبة على أهل الدين ، يدّعون أنهم بهذه العقول الناقصة و الأفهام القاصرة ينصرون الإسلام ويقوّون الدين . وإلى يومنا هذا ماسمعنا يهودياً تاب على يد واحدمنهم ، ولانصرانياً أسلم ، ولامجوسيّاً آمن ؛ بل تراهم بأديانهم إذا نظروا إلى آراء هؤلاء المجادلة أعلق وأوثق . نعوذ بالله من شرورهم على الدين وإفسادهم على المؤمنين .

ومن عجيب الأمر أيضاً أنّ بعضاً من هؤلاء استدل على إمكان الإعادة ، بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام أنهم يقولون « كلّ ماقرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الإمكان مالم يذدك عنه قائم البرهان » . ولعدم تعوّده الاجتهاد في العقليات لم يتميز الإمكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه إلى عدم وضوح الضرورة لأحد الطرفين عندالعقل ، عن الإمكان الذاتي الذي هوسلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب الذات ، فحكم بأنّ الأصل فيما لم يتبرهن وجوبه أو امتناعه هو الإمكان ؛ فأثبت بظنه المستوهن أن إعادة المعدوم ممكن ذاتي ، وتشبّث بهذا الظن الخبيث الذي نسجته عنكبوت وهمه كثير ممن تأخرعنه .

فيقال له ولمن تبعه: إنّكم إن أردتم بالأصل في هذا القول ماهو بمعنى الكثير الراجح ، فكون أكثر مالم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكناً غير ظاهر ، و بعد فرضه غيرنافع ، لجواز كون هذا من جملة الأقلّ . وإن أُريد به معنى مالايعدل عنه إلاّ لدليل على ما هوالمستعمل في صناعتي الفقه وأُصوله ، فهوفاسد هاهنا ؛ إذ شيء من عناصر العقود ليس أصلا بهذا المعنى بل كلٌّ منها مقتضى ماهية الموضوع ؛ فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله . وماقاله الشيخ الرئيس معناه أنّ مالابرهان على وجوبه و لا على امتناعه لاينبغي أن ينكر وجوده ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الإمكان أي الاحتمال العقلي ، لاأنه يعتقد إمكانه الذاتي؛ كيف ومن أقواله أنّ من تعوّد أن يصدق من غير دليل فقدانسلخ عن الفطرة الإنسانية .

فصل «٩»

في أن العدم ليس رابطياً

الفلاسفة المتقدمون، (١) على أنّ النسبة الحكمية، في كلّ قضية - موجبة كانت أو سالبة - ثبوتية، و لانسبة في السوالب ورآء النسبة الايجابية التي هي في

(١) محصل ما يفيده ظاهر كلامه رحمه الله - والظاهر انه ينسبه جميعاً الى القدماء - أن أجزاء القضايا تختلف عدة بحسب اختلاف الهليات بساطة وتركيباً و ايجاباً وسلباً؛ اما الهليات البسيطة الموجبة فاجزاؤها ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، ولا نسبة حكمية فيها، لان مفادها الحكم بثبوت الموضوع لاثبوت شيء للموضوع، واما الهليات البسيطه السالبة فأجزاؤهااثنان: الموضوع والمحمول، ولا حكم فيها، بل مفادها نفي الحكم و رفع ثبوت الموضوع، ولامطابق للرفع و العدم في الخارج، واما الهليات المركبة الموجبة فأجزاؤها اربعة: الموضوع و المحمول والنسبة الحكمية - وهي نسبة المحمول الى الموضوع - و الحكم المتعلق بالنسبة الحكمية، و اما الهليات المركبة السالبة فاجزاؤها ثلاثة: الموضوع و المحمول و النسبة الحكمية، ولا حكم فيها، كما تقدم في الهلية البسيطة السالبة. هذا بالنظر الى اصل العقد.

واما بالنظر الى لحوق المواد بها، اعني الضرورة والامكان والامتناع، فلازم ماذكروه في الاجزاء أن تكون المواد كيفيات النسب التي في الموجبات، فيكون الحكم وارداً عليها فيها، واما السوالب فالسلب وهو رفع الحكم وارد على المادة، لان المادة كيفية السلب اذلا نسبة سلبية تتكيف بالمادة، بل السلب سلب للنسبة المتكيفة بالكيفية الكذائية، فالسالبة الضرورية تفيد رفع ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، لا ضرورة رفع ثبوت المحمول للموضوع، ولولا ذلك لم يتحقق التناقض بين القضايا، لان التناقض هو التقابل الواقع بين ثبوت الحكم و ارتفاع ثبوته، دون التقابل الواقع بين ثبوت الحكم و ثبوت رفع الحكم، فانه من التضاد دون التناقض؛ وكذلك القول في الحكم بضرورة الثبوت و ارتفاع ذلك الحكم، فهما المتناقضان، دون الحكم بضرورة الثبوت و الحكم بضرورة عدم الثبوت او الحكم العدمي بضرورة الثبوت. فافهم ذلك.

واما المتأخرون فظاهر كلام الاكثر منهم ان القضايا سواءاً كانت هليات بسيطة أومركبة، موجبة أو سالبة، فلها اربعة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم، وان هناك نسبة سلبية كالنسبة الايجابية، وان في القضايا السالبة حكماً كما في القضايا الموجبه، وتعويلهم في ذلك على ان ذلك هو المعقول من القضايا من غير فرق فيه بين الهليات، *

الموجبات ، و أنّ مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلاّ رفع تلك النسبة الايجابية، وليس فيها حمل و ربط بل سلب حمل و قطع ربط ، و إنما يقال لها الحملية على المجاز و التشبيه ؛ [1] و أن لامادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب ،

✿فان المعقول من قولنا: الانسان موجود هو اثبات المحمول للموضوع أي جعل وجوده له، كما ان المعقول من قولنا : الانسان كاتب هو ذلك ايضاً ؛ من غير فرق في ذلك بين الايجاب والسلب، فان قولنا : لاشيء من الانسان بحجر بالضرورة نعقل منه انسلاب الحجرية عن الانسان انسلاباً ضرورياً . لا سلب ثبوتها الضروري للانسان ، حتى يرتفع التناقض بين قولنا : الانسان حجر بالامكان و ليس الانسان بحجر بالضرورة .

و الحق ما ذهب اليه القدماء ؛ الأن هناك أمراً يجب التنبه اليه وهوان الحكم اعني التصديق كما ذهب اليه المصنف ره وبينه بما لامزيد عليه في رسالة مفردة معمولة في التصور والتصديق ليس داخلا في شيء من المقولات العرضية و لا هو من التصورات الذهنية ، وانما هو فعل النفس فعلا خارجياً بمعنى جعلها الموضوع هوالمحمول ، و هذا امر لايحتاج في تحققه الى تصور النسبة الحكمية ولذلك يتم الحكم في الهليات البسيطة بمجرد تصور الطرفين من غيرحاجة الى تصور النسبة الحكمية كما ذكره المصنف ره ، فالتصديق من حيث هو تصديق غير مفتقر الى تحقق نسبة حكمية هناك ، ولاان التصديق مختلف في الهليات البسيطة والمركبة - لانوعاً ولابالشدة والضعف - حتى يختلف حكمه في الموارد من حيث الحاجة الى النسبة الحكمية وعدمها . فالحق ان تصور النسبة الحكمية لازم مقارن للقضية غير داخل في قوامها نظير اللازم بالقصد الضروري ، ويشهد به مانشاهده من اذهاننا انها تستعمل النسبة الحكمية في الهليات البسيطة وفي السوالب ايضاً كماتستعملها في الهليات المركبة الموجبة وهو ظاهر .

فقد تحقق بماقدمناه ان القضايا الموجبة سواءاً كانت هليات بسيطة او مركبة ذوات أجزاء ثلاثة : الموضوع والمحمول والحكم ؛ والسوالب كائنة ماكانت ذوات جزئين: الموضوع و المحمول ؛ واما النسبة الحكمية فانما هي تصاحب القضايا من جهة كون المحمولات في الهليات المركبة موجودة للموضوعات فيضطر الذهن الى تصور ارتباطها بالموضوعات ثم يعمم الذهن ذلك الى عامة القضايا غلطاً منه . وبعبارة اخرى مفاد القضية الموجبة هو الحمل وجعل وجودهما واحداً ؛ ومفاد القضية السالبة سلب الحمل ، أي ان الذهن لم يأت بفعله الذي هو الحكم وتوحيد الموضوع والمحمول وجوداً ، لكن لما كان وجود المحمول في الهليات المركبة وجوداً غيرياً اوجب ذلك ان يتصور الذهن ربطه بالموضوع وهو النسبة الحكمية . فافهم ذلك .

واما ما استدل به المتأخرون على ان في السوالب حكماً ومادة وان في الهليات البسيطة نسبة حكمية وهو انا نعقل ذلك في الجميع من غير فرق فقد اجاب عنه المصنف ره بعونه بعد اسطر : ومايتوهم ان العنصر الثابت الخ - ط .

(١) و كذلك الاتصال و الانفصال وغير ذلك ، المستعملة في السوالب انما هي بتشابه الموجباب ؛ والسر في ذلك ان الماهية التي تدتحفظ بخطوة الى الوجود اذا✿

فلذلك لايختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية. خلافاً لماشاع بين المتأخرين المتفلسفين من أنّ في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية، وأنّ المادة كمايكون بحسب النسبة الايجابية كذلك يكون بحسب النسبة السلبية، وأنّ مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية، ولايخلوشيء منهما من المواد الثلاث، إلاّ أنّ المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها و شرفها و لا نخراط مايعتبر في السوالب فيها، [1]فإنّ واجب العدم ممتنع الوجود، وممتنع العدم واجب الوجود، وممكن العدم ممكن الوجود.

فيجب عليك أن تعلم أنّ المادة هي حال المحمول في نفسه عندالموضوع من وجوب صدق أو امتناعه أو إمكانه، وهي في مطلق الهليات البسيطة ترجع إلى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود و وثاقة التجوهر، أوضعف الذات وسخافة الحقيقة، أوبطلان التحقق وفساد الماهية، لاحال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض على مامرذكره. وفي الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة أوضعفها أو فسادها؛ و ليس في السالبة إلاّ انتفاء الموضوع في نفسه، أوانتفاء المحمول عنه، على أنه ليس هناك شيء أوليس شيء شيئاً، لا أنّ هناك شيئاً هوالانتفاء، أوله شيء هوالانتفاء، فليس فيه شيء يكون مكيفاً بإحدى الكيفيات الثلاث. فالمادة التي تسمى عندالأوائل بالعنصر هي حال الموضوع في نفسه بالايجاب في التجوهر، من استحقاق دوام الوجود [2]

☆كانت حكاية للوجود فيذاتها واحكامها، فما ظنك بالعدم الذي هو نفي محض، فدار الاعدام والشرور والظلمات و الديجور بل دار الدنيا ونشأة الغرور وما يرسمها من الزمهرير والحرور و غيرها من مظاهر القهر كلها مجعولة بالعرض، وليست متأصلة كبوادي الماهيات ووهاد الامكانات ـ س ره.

(١) هذا مقلوب عليهم، فان واجب الوجود ممتنع العدم، وممتنع الوجود واجب العدم، و ممكن الوجود ممكن العدم ـ س ره.

(٢) هذا تعريف بالاعم في الاولين لان الدوام اعم من الضرورة، وتعريف بالاخص في الثالث لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص، لكن لما كان التعريف لفظياً كما مران المواد الثلاث بديهية جازفيه ذلك ـ س ره.

ودوام اللا وجود ، أولا استحقاق دوام الوجود و دوام اللاوجود ؛ أوحال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي إلى الموضوع .

وكون نسبة الإمكان إلى الوجوب و الامتناع نسبة نقص إلى تمام ، و نسبة ضعف إلى قوة ، وفتور إلى وثاقة ، إنما يتبين حق التبين في هذا الكتاب وعلى فلسفتنا كما يقع إليه الإشارة في عدة مواضع . ولو دلّ على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة . وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر ، إذ العنصر يكون بحسب نفس الأمر ، والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل .[1]

فقد بان[2] أنّ السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها ، فإنّ محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية أحد الأمور المذكورة وإن لم يكن أوجبت .

وما يتوهم أنّ العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولا ، غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا ، فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة ، يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة .

منفسخ بأنّ هذا الوهم ناش عن أخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة ، وعن الغفلة من أنه ينقلب بذلك عن أن يكون سلباً لقولنا زيد موجود ، فيرجع الحكم إلى ايجاب سلب الوجود ، و القضية إلى موجبة سالبة المحمول ، فلأجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر ؛ فأيّ مفهوم أُخذ من المفهومات فإنّ له بما هو محمول حال عند الموضوع المعين بالنسبة الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك . ولا ينبغي أن يؤخذ زيد معدوم حين مايرام سلب وجوده في نفسه حكماً ايجابياً ، بل يجب أن يعنى به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده لتكون القضية من سوالب الهليات

---

(١) أي بحسب البيان اللفظي او العقلي حتى يشمل جهة القضية المعقوله . ثم ما ذكره من المخالفة انما هو في الكواذب - س ره .

(٢) فالضرورة في قولنا لاشيء من الانسان بحيوان بالضرورة هي كيفية النسبة الايجابية قبل ورود السلب - أي الانسان حيوان بالضرورة - ثم ورد عليها كلمة النفي - س ره .

البسيطة، لاثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ، ولاسلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة . ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين وظن أن طبيعة العقد مطلقاً يستدعي ثبوت شيء لشيء أوسلب شيء عن شيء ، لم يمكنه أن يصدق بأن قولنا الإنسان موجود أووجد الإنسان مثلا يفيد تحقق ذات الإنسان، لاتحقق أمر له هو وجوده ؛ وكذلك قولنا عدم الإنسان يعطي بطلان ذاته ، لاانسلاب صفة عنه هي الوجود . وأما قولنا الإنسان كاتب أوكتب الإنسان ، يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة ، و كذا قولنا الإنسان ساكن الأصابع يفيد انسلاب صفة عنه هي الكتابة . وعدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعة الإنسانية وأمراضها التي يجب إزالتها و التدبر في خلاصها ، لئلا يضطر إلى استثناء [1] المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له ، في جملة الهليات البسيطة . كماسبق ذكره في أوائل الكتاب .

تتمة تحقيقية وإذقد تحقق لديك أن السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له أو به أويرفع عنه أوبه معنى على سبيل الوجوب والامتناع والإمكان ، فقد دريت أنه لايكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة أودوام أوفعلية أو إمكان أوغيرذلك ، بل إنما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبية إلى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ، [2] و معنى دوام النسبة السلبية سلب تلك

(١) أي استثناء فيها - س ره .

(٢) هذا الذي ذكره ره من رجوع ضرورة السلب الى امتناع الايجاب وان دفع الاشكال ظاهراً ، لكن مع عطف النظر الى ماذكروه من ان المواد الثلاث كيفيات النسب يعود الاشكال من رأس ، فان المواد حينئذ تكون معاني ربطية حرفية أي خصوصية للنسب المقيدة بها ، ويصير الامتناع حينئذ عدماً رابطياً وهوره يبطله . ويؤيد ذلك ماتقدم منه ره في اول مباحث المواد الثلاث ان المادة فـي الحقيقة هي الوجوب والامكان ، و ان الامتناع يرجع الى ضرورة العدم ووجوبه .

فالحق في الجواب ماقدمناه فـي الحاشية السابقة ان تـكيف القضايا السلبية بالضرورة وغيرها ممكن بحسب التصور ، لكنه من تعملات الذهن بفرضه العدم والسلب شيئاً كالوجود والايجاب ، ثم حكم بتكيفه بالمادة ، وهو من اوهام الذهن ؛ وتعود بذلك القضايا الى نوع من العدول خلاف التحصيل . ولعل ذلك هو مراد المصنف في جوابه ، ولاسيما بالنظر الى ماسيذكره في الفصل التالي - ط .

النسبة الايجابية في كل وقت وقت ؛ على أن يعتبر ذلك في الايجاب ، ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار ، فيرفع بحسب أيّ جزء فرض من أجزاء الأوقات ـ فإذن ليس فرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية، أو بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا، لا على ما اشتهر في الحكمة العامة ، بل على طريق الحكمة النقية الملخّصة . وكذلك قياس سائر الموجهات ، وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها، لأنّ الإطلاق عدم التوجيه ، و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة ، [1] فإن السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة . ولا سبيل لصاحب التأييد العلمي إلى فصل إطلاق السلب عن سلب الإطلاق؛ وإطالة الكلام في بيانه خارج عن طورهذا الكتاب ، إذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق وكيفية السير الى الله ، وإنما كفالتة إلى صناعه الميزان .

فصل « ١٠ »

في أن الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه

إنّ محمول العقود الحملية سواءاً كانت موجبة أو سالبة ، قد يكون ثبوتياً ، وقد يكون عدمياً في الخارج ؛ و أما في الذهن فلابدّ و أن يكون حاضراً موجوداً ، لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضراً عند النفس . وأما موضوعها سواءاً كانت موجبة أو سالبة ، فلابدّ وأن يكون له وجود في النفس ، لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك ؛ وأما في الخارج فكذلك إذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج ، لاستدعاء الحكم بحسب أيّ ظرف وجود الموضوع فيه ؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء في أيّ موطن كان يتفرع على ثبوته في نفسه ؛ اللهم إلاّ إذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج ، أو شريك الباري ممتنع ، فإنه وإن نسب إلى الخارج ، لكنه نفس السلب عن الخارج ، فكأنه قيل زيد المتصور في الذهن ليس في

(١) بخلاف المطلقة العامة التي هي احدى الموجهات ، فانها مباينة منها اخذت كانتا خلافين لامتقابلتين فضلا عن تقابل العدم و الملكة ، لاجتماعهما حيث انها أخص من الممكنة و اعم من سائر الموجهات ، والاعم والاخص مجتمعان ـ س ره .

الخارج ، وإذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلايقتضي نفس الحكم وجودالموضوع فيه ، لجواز سلب المعدوم ، والسلب عن المعدوم . هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بماهو سلب لابماهو حكم من الأحكام الواقعة عن النفس الإنسانية .

فقولهم إنّ موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة المعدولة ، أوالسالبة المحمول ، ليس معناه أنّ موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوماً في الخارج دون موضوع الموجبة ، إذ موضوع الموجبة أيضاً قد يكون معدوماً في الخارج كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال ، و لا أنّ موضوع الموجبة يجب أن يتحقق أو يتمثل في وجود أو ذهن دون موضوع السالبة، إذ موضوع السالبة أيضاً كذلك. بل بمعنى أنّ السلب [١] يصح عن الموضوع الغير الثابت بماهو غير ثابت أصلا ، على أنّ للعقل أن يعتبر هذا الاعتبار في السلب ويأخذ موضوع السالبة على هذا الوجه، بخلاف الايجاب والموجبة ، فإنّ الايجاب وإن صح على الموضوع الغير الثابت ، لكن لايصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت مّا ، [٢] لأنّ الايجاب يقتضي وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر .

ولهذا يجوز أن يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء ولاله من هذه الحيثية شيء ، بل من حيث له وجود وتحقق في ظرف مّا ، وأيضاً يجوز نفي كلّ [٣]

(١) حاصله ان السلب خفيف المؤنة ؛ فالسالبة لها اعتباران : اعتبار انها سلب وهي بهذا الاعتبار لا تستدعي وجود موضوع بل يصح السلب بما هو سلب عن الغير الثابت بما هو غير ثابت ، و اعتبار انها قضية وحكم من الاحكام ، وهي بهذا الاعتبار لايصح الا مع اعتبار وجود ماللموضوع ؛ فلا مورد يصح فيه السلب الا و يصح فيه ايجاب العدول او ايجاب سلب المحمول ، فليس كما هو المشهور يصح السالبة عند انتفاء الموضوع في نفسه دونهما ، اذلابد من تقرر لموضوع السالبة في الاذهان العالية و السافلة حتى تصح وتستقيم ، فاذن تصح وتستقيم الموجبة المعدولة و الموجبة السالبة المحمول ايضاً في ذلك المورد بعينه ـ س ره .

(٢) أي و ان كان تقديرياً كما في الحمليات الغير البتية مثل شريك الباري محال ـ ن ره .

(٣) كالعدم والامتناع ، فانه يصح ان يقال ليس المعدوم البحت له العدم ، وليس الممتنع له الامتناع ، لان المعدوم ليس له ذات وحقيقة حتى يثبت له شيء ، فاللا شي المحض يصح سلب ذاته و احواله حتى العدم و الامتناع عنه . ومن هنا يقال سلب الشيء ✿

ماهو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت ، بخلاف إثبات كلّ* ما يغايره عليه من تلك الحيثية ، بل إثبات شيء ممايغايره عليه من تلك الجهة ؛ اللهم إلاّ إذاكان أمراً عدمياً أومحالا فإ نه إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضاً (١) مستدعياً لوجود الموضوع ، كما أنه يستدعيه من حيث النسبة الايجابية فلذلك إشتهر أنّ موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة ، و هو غير صحيح ، إلاّ أن يصار إلى ماقدمناه ويراد بالعموم ماسيجيء ذكره . وليس معنى كلامهم على مافهمه الجمهور أنّ العموم إنماهو لجواز كون موضوع السالبة معدوماً في الخارج دون الموجبة

واما ماقيل : إنّ موضوع السالبة إن كان أعم من موضوع موجبة المعدول أو السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت أفرادهما وإن لم يكن أعم زال الفرق

فنقول : هو أعم بالاعتبار المذكور ولايلزم منه تغاير الأفراد، إذالعموم بمعنيين: والأعمية بحسب الاعتبار المذكور لايوجب بطلان التناقض ، و نفي الأعمية بحسب الأفراد لايستلزم زوال الفرق ، لكون الموضوع في السالبة أعم اعتباراً وإن لم يكن أكثر شمولا وتناولا

تذكرة فالموجبة بحسب الموضوع أخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية ، لتحقق جميع المفهومات و الأعيان الثابتة (٢)

---

* عن نفسه في حال العدم جائز .

ان قلت: اذا سلب العدم عن المعدوم مثلا فهوموجود .

قلت: سلب العدم شيء واثبات الوجود شيء آخر ؛ و المغالطة نشأت من اشتباه الحمل الاولي بالشائع ، فعدم العدم نفسه بالاولي وان كان وجوداً بالشائع و ايضاً لو فرض اقتضاء الوجود لم يكن سلب العدم مقتضياً له بل انما اقتضاه عدم خلو الواقع عن النقيضين . بل نقول كما ليس له العدم ليس له الوجود ، وكما ليس له الامتناع ليس له الإمكان مثلا ، اذليس هنا شيء حتى يثبت له شيء - س ره .

(١) كلمة ايضاً في غير موضعه لانها مشعرة بانه لايستدعي من حيث النسبة الايجابيه وهو مناف لقوله ، كما انه مخالف للاستثناء من اثبات كل مايغايره (فكلمة ايضاً متعلق بقوله وايضاً يجوز نفي الخ)ـ س ره .

(٢) هذا احد معاني نفس الامر عندهم ، وسيجي مناكلام في منع تحقق المفاهيم التي هي علوم حصولية في ما فوق مرتبة النفوس من مراتب الوجود ما تنظر ـ ط .

في المبادي العالية ، ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الإدراكي إذ المجهول مطلقاً لاحكم عليه بنفي أو إثبات ؛ والشبهة به عليه مندفعة باستعانة ماذكرناه من الفرق بين الحملين ، إذالشيء قديكذب عن نفسه بأحدهما ويصدق عليه بالآخر . على أنّ الفرق لايجري إلاّ في الشخصيات والطبيعيات، [1] لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابي هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل ، فإنّ قولنا كلّ « ج ـ ب » ليس معناه الجيم الكلي وإلاّ لكانت طبيعية، أوكليّه أوكله [2] ـ وهـو ظاهر ـ بل معناه كلّ ما يوصف بـ «ج» ذهناً أوعيناً دائماً أوغير دائم محيّناً به أولا فهو«ب» .

اعضالات وانحلالات

ومن التشكيكات الواقعة في هذا الموضع ، التي ربما تزاحم السائر إلى الله تعالى في سيره وتعوقه عن السلوك إليه تعالى أنّ السالبة المعدولة المحمول أعم من الموجبة المحصّلة ، لصدقها بانتفاء الموضوع ، بخلاف الموجبة؛ وقديكون نقيض المفهوم ممالايصدق على شيء مابحسب الواقع كاللاشيء ، واللاّ معلوم ، واللا ممكن العام ، وسائر نقائض المفهومات الشاملة . فلا ينتظم الأحكام الميزانية ، لصدق سلب نقيض الأخص عما يفرض صدق نقيض الأعم عليه إذاكان معدوماً ، فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بلاحيوان بانتفاء ذلك البعض ، [3] وكذلك الحال في نقيضي المتساويين ، فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز ، لانتفائه في نفسه ؛ وتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الأعمية والأخصية في نقيضي الأعم والأخص ، و ينثلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين ، و انعكاس الموجبة

---

(١) لان مفاد عقد الوضع في المحصورة ان كل ما وجد وصدق عليه عنوان كذا فهو كذا ؛ وفي الطبيعية ليس الحكم على المصداق ، و في الشخصية ليس الموضوع الا المصداق ـ س ره .

(٢) لماكان احتمال الكلي المنطقي سخيفاً فالمراد بكلية الجيم ، الكلي العقلي ، ليستقيم الترديد ، كما ان المراد بالجيم الكلي هو الكلي الطبيعي ، لـكن لامن حيث التحقق في ضمن الافراد ـ س ره .

(٣) فبعض اللا جوهر الذي هو المعدوم المطلق اذليس موجوداً لايصير موضوع الايجاب ليصدق كل لاجوهر لا حيوان ويكون نقيض الاخص اعم ونقيض الاعم اخص ، بخلاف السلب فانه صادق مع انتفاء الموضوع في نفسه فاذا صدق النقيض اعني ليس بعض اللا جوهر لاحيوان كذب العين ـ س ره .

الكلية كنفسها عكس النقيض ، وغيرها مما في القاعدة الميزانية بنقائض المعاني الشاملة .

وأجابوا عنه في المشهور بأن أخذوا الربط في السوالب [١-٢] على أنه إيجاب لسلب المحمول ، وفصّلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع وألحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء له ، [٣] وخصّصوا الأحكام بما عدا نقائض الطبائع العامة. وجميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبّهين بالحكماء ، من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان .

وسبيل الحكمة في فكّ ذلك العقد ما أشرنا اليه سابقاً أنّ أعمية السالبة عن الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الأفرادي ، بل بحسب التناول الاعتباري ، أي لا بمعنى أنهما بحيث يكون إحداهما تصدق على فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الأخرى بل بمعنى أنّ إحداهما تصدق على شيء باعتبار لا تصدق عليه الأخرى بذلك الاعتبار ، وإن كان الموضوع فيهما جميعاً مما يلزم أن يكون موجوداً بنحو من الأنحاء ؛ و أنّ الايجاب سواءاً كان عدولياً أو تحصيلياً يقتضي ثبوت الموضوع - بالوجه المقرّر المفصّل في موضعه - ففي مطلق العقود لابد من مطلق الثبوت ، عينياً أو عقلياً أو تقديرياً ، ومايصدق الحكم معه في السوالب هو مايقابله . وبذلك تنحسم مادة الشبهة فتصدق تلك الأحكام حقيقية ، واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ؛ ومطابق الحكم و مصداق العقد فيها إنما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شيء أو صدق عليه ، [٤] تحقق فيه أو صدق عليه المحمول؛

---

(١) في بعض النسخ : في السوالب المحمول .

(٢) الاولى كما في الافق المبين في العقد بدل السوالب المحمول ثم قد مر في مباحث الامكان مناما يتعلق بهذا المقام - س ره .

(٣) هذا الالحاق غير جيد لان السالبة المحمول باعتبار سلب الربط المعتبر فيها اولا وان لم يقتض وجود الموضوع الا انها باعتبار ربط السلب المعتبر فيها ثانياً يقتضيه كما لايخفى - س ره .

(٤) الاول في العموم و الخصوص أو التساوي بحسب التحقق ، كما في الحياة و النطق أو الانسانية و النطق ، و الثاني فيما بحسب الحمل كما في الحيوان و الناطق و الانسان و الناطق .

و حاصل تحقيقه في الجواب انه يصدق مثلا كل لاشيء لاممكن بالامكان العام

وإنما يلزم الوجود الخارجي أو الذهني لوحكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين أو في العقل على البتء و ليس هكذا، و العمومية بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها إلا كون أحدهما بحيث لو وجد في مادة وجدالآخر فيها كلياً دون العكس ، والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كلياً، وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة مّا بحسب الواقع بالفعل . ولا شبهة لرجل منطقي أن الأمر في تلك الطبائع الشاملة على هذه الشاكلة ؛ كيف والكلي الذي يجري عليه هذه الأحكام ليس مفهومه ممايحتاج إلى وجود فرد له في العين أوفي النفس ، وكذا حاله مع عروض تلك النسب وأحكامها له بالقياس الى كلي آخر في عدم توقفها على وجود موضوعات الأحكام في شيء من الأوعية والمواطن .

ومنها أنه صدق قولنا كلّ ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام ـ وهذا ظاهر ـ وصدق أيضاً قولنا كلّ ماليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام ، لأنه إما واجب بالذات أوممتنع بالذات و كلّ منهما ممكن عام ؛ فلو وجب أن يكون نقيض العام مطلقاً أخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الأولى كلّ ماليس بممكن عام فهوليس بممكن خاص ، وصارصغرى للمقدمة الثانية، ينتج كلّ ماليس بممكن عام فهو ممكن عام ، و إنه تناقض مستحيل؛ و كذلك يلزم الثانية كلّ ماليس بممكن عام فهو ممكن خاص ، و صارصغرى للأولى، ينتج أيضاً كلّ ماليس بممكن عام فهو ممكن عام ، وإنه تناقض .

وأجاب عنه الحكيم الطوسي ره بأنّ الممكن العام ينقسم إلى قسمين هما مانعا الجمع و الخلو ، (١) وإذا أطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجاً

✪ايجاباً ، اذ كل مفهوم ولو مثل النقائض الشاملة له وجود ولو فرضاً بمعنى تقدير العقل وان لم يكن بمعنى تجويز العقل ، فيمكن عقد الايجاب المعدولي أوايجاب سلب المحمول أو ايجاب سلب الموضوع او ايجاب سلب الطرفين ، و قد علمت أن اعمية السالبة عنده قده بحسب الاعتبار فقط ـ س ره .

(١) القسمان ضرورة أحد الطرفين من الوجود و العدم ولا ضرورتهما ، ولاشك انهما منفصلة حقيقية لكونهما نقيضين لايمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما . وفي الافق المبين قد نقل السيد المحقق الداماد قده « هما مانع الخلو دون الجمع » وقوله فسلبه يكون✪

عن النقيضين . وإذا تقرّر ذلك فنقول : القياس الأوّل من القياسين المذكورين و هو قولنا « كلّ ماليس بممكن عام فهوليس بممكن خاص و كلّ ماليس بممكن خاص فهوممكن عام » ليس فيه الحد الأوسط مكرراً ، لأنّ المراد بماليس بممكن خاص في الصغرى ماهوخارج عن النقيضين معاً ، وفي الكبرى ماهو داخل في أحدهما . وأما القياس الثاني وهو قولنا « كلّ ماليس بممكن عام فهوممكن خاص و كلّ ما هو ممكن خاص فهوممكن عام » فصغراه كاذبة ، لأنّ عكس نقيض قولنا كلّ ماليس بممكن خاص فهوممكن عام ، ليس هوهذه الصغرى ، بل عكس نقيضه أنّ كلّ ماليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاص ، والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاص الذي هوداخل في أحدهما . فاعيد القول في السؤال بأنّ الخارج عن النقيضين الذين يعبّرعنه بليس ، [1] ليس بشيء أصلا ، فلايمكن أن يحمل عليه شيء حتى يكون أخصّ من شيء ، فإذن كيف يكون ماليس بممكن خاص أعم منه. فأفادالجواب مثنّى بأنّ ماليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشيء أصلا الذي يعبّرعنه بأنه ليس ، ومع الداخل في طرفي النقيض أي الواجب بذاته والممتنع بذاته، ولايراد بكونه أعم إلاّ هذا. [2]

---

*خارجاً عن النقيضين أظهر فيمانقله المصنف قده ، وعلى مافي الافق المبين هما سلب ضرورة العدم كما في الواجب تعالى و سلب ضرورة الوجود كما في الممتنع ، فجواز اجتماع السلبين كما في الممكن بالامكان الخاص كما اشاراليه بقوله دون الجمع ، ومعنى كون سلب الامكان العام خارجاً عن النقيضين انه لماكان سلب ضرورة كل من الوجود والعدم اعم من ضرورة الاخر ولا ضرورته كان سلب سلبها مساوقاً لسلب الضرورة و اللا ضرورة جميعاً ، لان رفع الاعم مستلزم لرفع الاخص ، فلزم من سلب الامكان العام سلب ضرورة الوجود ولا ضرورته وسلب ضرورة العدم ولا ضرورته ـ س ره .

(۱) كذا في نسخ الاسفار . و الصواب ما في الافق المبين : « الذى يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشيء » وكذا في ما بعدأعني : « الذى يعبر عنه بانه ليس بممكن عام و مع الداخل » ـ س ره .

(۲) و الحاصل ان العموم و الخصوص بحسب التحقق لابحسب الحمل ، حتى يقال لايمكن ان يحمل عليه شيء حتى يكون اخص عن شيء . و القرينة عليه استعمال كلمة مع في الموضعين دون على ـ س ره .

و بعض سادة أعاظم الحكماء أدام الله علوه . فصّل الكلام في هذا المقام قائلا بأنّ الإمكان العام هو مايلازم سلب ضرورة عدم الشيء ، فإنه سلب الضرورة عن الجانب المخالف ، والجانب المخالف إما عدم مايتصف بذلك الإمكان أعني النسبة ـ إن كان الإمكان جهة ـ أوعدم ذات الموضوع أعني انتفائه في نفسه ـ إن كان الممكن هو المحمول ـ وضرورة عدم كلّ مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم ؛ فالإمكان العام سلب امتناع ذات الموضوع أوسلب امتناع الوصف العارض له و هو النسبة ، وعلى التقديرين لايصدق الممكن العام على الممتنع . وجمهور الناس [١] يضعون أنّ الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم ، فالمخالف في الواجب هو العدم ، وفي الممتنع هو الوجود ، والممكن يقع عليهما ؛ فإن أريد بالممكن العام ، المعنى الأول ، لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام ، وإن أريد ما يوضع عند الأكثرين ، فيقال : إما أن يعتبر في كلّ من الواجب والممتنع ضرورة أحد الطرفين فقط ، فيكون ماليس بممكن خاص منقسماً إلى ثلاثة أقسام : واجب و ممتنع وضروري الطرفين ؛ فلايصح حينئذ أنّ ماهو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عماهو غير واقع من طرفيه ؛ وإما أن يعتبر في كلّ منهما ضرورة أحد الطرفين بلاشرط آخر من اعتبار ضرورة الطرف الآخر أوعدمها ، فلايصح [٢] أنّ كلّ ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه ، إذ ضروري الطرفين ممتنع ، وليس يصح فيه ذلك

وصاحب درة التاج أراد مناقضة قولهم «كلّ ماليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام» بأنه لايصدق على الماهية من حيث هي هي الممكن بالإمكان الخاص ، ولايصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالإمكان العام أيضاً .

---

(١) من المنطقيين . و الاول من العامة وقدمر تفصيل ذلك عند البحث عن معانى الامكان ـ س ره .

(٢) أى اذا كان تعريف الممتنع هكذا ، يصدق الممتنع على ضرورى الطرفين ، وليس داخلا في الكلية ، اعنى قولهم «كل ممتنع مسلوب الضرورة» فيكون هذا منافياً لكلامهم ، والا فعلى فرض كون الممتنع ضرورى احد الطرفين لابشرط ، لايدان يصدق كل ممتنع ضرورى احد الطرفين لابشرط ، وضرورى الطرفين ايضاً كذلك ـ س ره .

وهذه المناقضة غيرمرضيّة ، إذالمراد التصادق بحسب نفس الأمر وإنلم يكن بحسب بعض مراتب الماهية في نفس الأمر من الاعتبارات العقلية .

فصل « ١١ »

في أن العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به

المشهورمن أقوال الحكماء أنّ بعض أنحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر إلى الحقيقة الواجبية ، وذلك ممـا لاينا في كونه واجب الوجود بالذات ، كـما أنّ امتناع نحومن الوجود للممكن لايخرجه عن حدّ الإمكان الذاتي ولاينافيه بل يؤكده ويقرر إمكانه ؛ وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس إلى ذات الممـكن ممالايأبى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الإمكان ؛ وكذا امتناع بعض أنحاء العدم بالقياس إلى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود ، أولايرى أنّ أنحاء الوجودات الإمكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به ، وكذا الـوجود الحادث ، و الوجـود الزائل ، والوجود الجسماني ، والوجود الحلولي والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق ، و إنما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية و الأوصـاف العدمية ؛ وأنّ بعض أنحاء الـوجود يمتنع على بعض الممكنات ، وبعضها على الجميع ، أما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع ، وأما الأول فكالوجود الجوهري على الأعراض ، والوجود المفـارقي على المادي ، والوجود القارّ على الغيرالقارّ ؛ وكذا يمتنع على الغيرالقارّ بالـذات بحسب الماهية أن يـكون له عدم سابق على وجوده ، أو وجود بعد عدمه ، أوعدم بعد وجوده ، قبلية وبعدية مقدّرة زمانية لااجتماع بحسبهما بين القبل والبعد ، وإن لم يمتنع الوجود و لا العدم المطلقين عليه ؛ و كذا العدم [1] الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء

---

(١) فان ذلك الوجود بما هو واقع في الدهر اوبما هو تجلي الحق اوعلمه الذي لا يتغير، ممتنع الارتفاع .« ما عندكم ينفد وماعندالله باق» . «يامن لاينقص من خزائنه شيء ». وقدمر ذلك في بحث امتناع اعادة المعدوم وفي مباحث الامكان في البحث المنون له - س ره .

الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ماهو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوصفية ممتنع على كافّة الممكنات امتناعاً وصفيّاً لاذاتياً.

نقد وتلويح

أما أنّ بعض أنحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوباً بالقصور والنقص فمما لاشبهة فيه؛ وأمّا امتناع اتصاف الواجب تعالى به من حيث كونه وجوداً مّا مطلقاً فمنظور فيه، كيف والوجود بماهو وجود طبيعة واحدة بسيطة لااختلاف فيها إلاّ من جهة التمام والنقص والقوة والضعف، والنقص و الضعف مرجعهما إلى العدم، فكلّ مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية؛ فهي ذات اعتبارين : اعتبار سنخ الوجود بماهو وجود، واعتبار عدم بلوغه إلى الكمال ونزوله عن الغاية، فبأحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به، وبالآخر يجب، أما الاول فظاهر، وأما الثاني فلأنّ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كمامر.

وأيضاً نقول : لوامتنع طور من أطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي، لزم أن يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس إلى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له، فيلزم تركيب الجهات [١] والاعتبارات في ذاته بذاته؛ تعالى شأنه عن ذلك علواً كبيراً.

لايقال : هذا النحو من التكثر والاختلاف لواستحال عليه تعالى من أجل كونه مستلزماً للتركيب في ذاته على ماقرّرت للزم مثل هذا التركيب فيه أيضاً من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم.

---

(١) ان قلت العدم ولا سيما شدته وهي الامتناع نفى محض وباطل صرف فكيف يتحقق التركيب.

قلت هذا سؤال عامي اذالتركيب يستدعي سنخين، واى سنخ ابعد عن الوجود من العدم، بل لا تركيب الا حيث يكون وجود و عدم او وجدان و فقدان، اذ فيما عداهما كوجود و وجود يتحقق اصل محفوظ و سنخ باق يرتفع التكثر بوجه، ولو كان كثرة فمرجعها الى الوجود و العدم بالحقيقة، و الماهية ايضا راجعة الى العدم، و التركيب الذى يؤخذ محذوراً في قاعدة « البسيط كل الوجود » ليس الاهذا. و سنوضح ذلك بوجه ابسط - س ره.

لانا نقول : هذان الاعتباران غيرمستلزمين للتركيب بوجه ، لعدم تخالف الجهتين فيهما ، بخلاف مانحن بصدده . والفرق بين القبيلين متحقق ، لأن حيثية وجود الوجود هاهنا هي بعينها حيثية امتناع العدم ، بلاتغاير واختلاف لافي الذات و لافي الاعتبار ، لأن ذاتاً واحدة بحسب صرافة وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين ، بخلاف مانحن فيه ، فإن ذاتاً واحدة بالقياس إلى معنى واحد لايكون لها إضافتان متخالفتان متنافيتان بضرورة من الفطرة الإنسانية . وهذا الأصل(١) من جملة الأصول التي تقرر مانحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات وفيوض ورقائق للوجود الإلهي ، و تجليات وشؤونات للحق الصمدي .

وأما كون بعض أنحاء العدم ممتنعاً للممكن بالذات أو للممتنع بالذات فهو أيضاً محل بحث ، فإن العدم ممالاامتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كمامر ، بل ربما كان هذه الأوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الأوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار .

فالحق أن امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع إلى امتناع ذلك الوجود السابق عليه ، فإنه إذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق أيضاً باعتبار كونه لاحقاً به ، إذ اللاحقية لاتنفك عن السابقية ، و إذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لابالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعاً لامتناع الملحوق به ، فيكون امتناع العدم أي عدم كان للممتنع بالذات امتناعاً بالعرض

وهاهنا شك مشهور استصعبوه ، وقدسهل اندفاعه بماحققناه ؛ من أن الواجب بالذات مايجب له طبيعة الوجود مطلقاً والممتنع بالذات مايمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه . و ذلك الشك هو أن الزمان إذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته ، تعالى القيوم الواجب

(١) فان هذا وان كان اصل « البسيط كل الوجودات » وهو الكثرة في الوحدة الا انه مستلزم للوحدة في الكثرة التي عبر عنها بكون الموجودات رشحات للوجود الالهي ، وكيف لا يستلزمها و السنخية معتبرة بينه وبين الوجودات و هو معطيها ، و معطي الوجود ليس فاقداً له ، وهو اصلها و منه بدؤها واليه عودها - س ره .

بالذات عن التغيّر علواً كبيراً

وأجابوا عنه بأنّ الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع أنحاء العدم، والزمان ليس كذلك، إذ لا استحالة في أن يكون منعدماً بالكلية أزلاً وأبداً.

وهذا مع أنه لا يوافق أصولهم حيث تقرّر عندهم وصرّحوا بأنّ الوجود الإمكاني يمتنع عليه تعالى، يرد عليه أيضاً [١] أنّ الوجود الذي يكون للزمان في مقابل العدم السابق واللاحق يلزم أن يكون واجباً له، فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده، ومن أصولهم أنّ الممكن كما يحتاج إلى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج إليها في وجوده البقائي

ثم تكلفوا في الجواب عنه، بأنّ مقابل العدم المتقدم أو المتأخر لشيء هو رفع العدم المتقدم أو رفع العدم المتأخر، وهذا المعنى أعم من الوجود الاستمراري لإمكان صدقه على ذلك وعلى عدمه رأساً أزلاً وأبداً صدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق

ونحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشمات فإنّ مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، و ملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود [٢] مطلقاً؛ وتحقق طبيعة كلية من الطبائع العامة المتواطئة وإن كان بتحقق فرد من أفرادها وارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد لها، لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له، بل له إطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم، فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه و فروعه، و امتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وأنحائه و تجلياته؛ فالزمان بهويته الاتصالية التي هي

---

(١) لا يخفى ما فيه، لرجوعه الى قولهم بان القديم غير المسبوق بالعدم الزماني مستغن عن العلة فهو واجب، والا فمجرد استغناء شيء في جهة من جهات وجوده عن العلة مع احتياج اصل وجوده لامكانه اليها لا يخرجه عن الامكان والفقر الذاتي ـ ط

(٢) يرد عليه ما اوردناه سابقاً ان لازم اتصاف الرفع بالضرورة هو تحقق العدم الرابط و هو ممتنع ـ ط.

أفق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير، شأن واحد من شؤون العلة الأولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود، فيكون أضعف الممكنات وجوداً و أخس المعلومات رتبة.

ويمكن أن يجاب عن الأخير بأن الأمر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه إلى سبب، بل زمان تحققه بعينه ليس إلا زمان حدوثه، وهو مما سيحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئاً فشيئاً، سواءاً كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية، أو غير متناهية كالدورات الأكرية العرشية، فإذا كانت أوقات بقاء شيء بعينها أوقات حدوثه بمعنى أن لابقاء له في الحقيقة إلا التدرج في الحصول و الانتظار في أصل الكون فلا يسع لقائل أن يقول: إن الزمان في بقائه أهو محتاج إلى العلة أم مستغن عنها.

ولنا أيضاً وجه آخر في هدم أساس الشبهة المذكورة و هو أن وجود الزمان والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما من الأعراض التي لها ماهية متحصلة؛ إذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها و معناها إلا طلب شيء من الكمالات والاشتياق إليه، [1] و ليست هي شيئاً بحيالها، إنما الشيء ما يطلب و يشتاق إليه أو يصلح لأن يطلب و يشتاق إليه، لاما يكون ماهيتها نفس الطلب للشيء و الاشتياق إليه، والزمان ليس إلا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما، فهاتان الماهيتان مادامتا أخذتا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بأن شيئاً منهما كيف نسبة الوجود إليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع، بل هما في الاتصاف بهذه الأمور إنما يكونان على سبيل الاستتباع و العرض، و إن

(١) اى طلباً طبيعياً او اختيارياً فيشمل اقسام الحركة، «طلب الشيء قوة الشيء، وقوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست بشيء» وسيذكر ايضاً في مباحث الحركة ان الحركة تجدد المتولة، فليست شيئاً بحيالها، انما الشيء هو الامر المتجدد، وهكذا قول من يقول الوجود لايرد عليه القسمة بانه اماموجود اومعدم، لانه كون الماهية وتحققها لاأمر متحقق، انما الامر المتحقق هو الماهية، و إذا التفت الى نفس الوجود فهو حينئذ ليس كون الماهية و وجوداً لها بل هو ايضاً مفهوم من المفهومات - س ره.

لم تكونا مأخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت كلّ واحدة منهما شيئاً آخر له حكم آخر . وبعد أن استؤنف النظر في ذاته يظهر حكمه و كونه من أيّ طبيعة من الطبائع .

فصل « ١٢ »

في أن المتوقف على الممتنع بالذات لايلزم أن يكون ممتنعاً بالذات (١)

إنّ توقف شيء على محال بالذات لايقتضي استحالة المتوقف استحالة ذاتية ، بل إنما بالغير فقط ، لاستحالة الموقوف عليه بالذات . وأما أنّ الموقوف عليه إن كان موصوفاً ، كالممتنع بالذات ، والموقوف صفة ، كالامتناع بالذات ، كان استحالته بالذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات ، فذلك لخصوص الموصوف بماهو موصوف بالذات و الصفة بماهي صفة . كماقيل .

واقول : منشأ ذلك أنّ اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول وبعدمه ، ولاكاتصاف عدم القابل بعدم المقبول ، حيث يجب أن يتأخر الصفة عن الموصوف وجوداً كان أوعدماً ، وذلك كاتصاف الجسم بالبياض و اللا بياض بأن يكون للموصوف ثبوت و للصفة ثبوت آخر يتفرّع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته ، وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فإنّ ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله إياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع ، فلااتصاف ولاناعتية هاهنا إلاّ بحسب التحليل العقلي ـ كمامر تحقيقه ـ وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لاعدم شيء آخر عنه ، فإذن كما أنّ اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه إتصاف

---

(١) بل يلزم ان لا يكون ممتنعاً بالذات لانه معلول ، ومناط المعلولية هو الامكان ومعروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن ، لكنه قده قال هكذا نظراً الى مورد النقض بالامتناع بالذات الذى ذكره ، فان التحقيق عنده في الجواب ان الامتناع بالذات ممتنع بالذات بنفس امتناع ذلك الممتنع بالذات من حيث انه لا عارضية ولامعروضية هنا لامن حيث التوقف التعلي ـ س ره .

الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الأمر إلاّ بحسب نحو من الملاحظة ، فكذا اتصاف العدم للشي بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع ؛ وكذا حال اتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر، وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ، ففي جميع هذه الأوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة أو مايلزمه ، من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية .

فالحق عندنا أنّ المتوقف علي المستحيل بالذات من حيث أنه متوقف عليه لامن حيث أنه عينه يكون دائماً مستحيلا بالغير لا بالذات ، كما أنّ الواجب بالغير لايكون إلاّ ممكناً بالذات لاواجباً بذاته ولاممتنعاً بذاته كمامر

وستعلم [1] في مستأنف القول أنّ ما اشتهر بين المجادلين أنّ المحال ممايستلزم محالا ليس بصحيح كلياً ؛ بل إنما يصح جزئياً إذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير أي الموقوف على أمر ممتنع بالذات . فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لااستلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات، لأنّ الاستلزام بين شيئين لايتحقق إلاّ بمعلولية أحدهما لامحالة ، إذلابدّ في التلازم إما كون أحد المتلازمين علة و الآخر معلولا ، أو كونهما معاً معلولي علة واحدة ، فأحدالمتلازمين لابدّ و أن يكون معلولا بوجه ، والمعلول لايكون إلاّ ممكناً بالذات، لماتحقق أنّ علة الاحتياج إلى الغير و التوقف عليه هي الإمكان لاغيره ، فالممتنع بالغيرلايكون إلاّ ممكناً بالذات ، فلاتلازم بين المحالين الذاتيين . و كما لااستلزام بين محالين ذاتيين فلااستلزام بين الشيء و ماينافيه .

وهم وازاحة ولك أن تقول إذابطل أن يستلزم مفهوم مّا ممكن أو محال ماينافيه ، فإذن ماشأن القياسات الخلفية حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ، ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه ، كمايقال في إثبات عدم تناهي الكمية الغيرالقارة بالذات اعني الزمان ، أنّ عدمه قبل وجوده قبلية زمانية

---

(١) الى قوله و كما لا لستلزام هذا مذكور في النسخ التي رأيناها والصواب انه زائد لانه قاصر ـ س ره .

لايجتمع المتقدم بهامع المتأخر وكذاعدمه بعد وجوده هذه البعدية، مستلزم لوجوده وكما يقال في إثبات تناهي الكميات القارّة أعني المقادير التعليمية بأسرها أنّ لاتناهيها مستلزم لتناهيها

فيقال لك: إن أردت أنه يتبين هناك أنّ الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلا في نفس الأمر كان عدمه واقعاً فيها، ولو كان المتحقق فيهاهو نقيض الشيء كان الشيء متحققاً في نفس الأمر، و أنّ الزمان لو كان عدمه واقعاً قبل وجوده أو بعد وجوده لم يكن معدوماً قبل الوجود أو بعده فذلك من الأكاذيب والمفتريات، فإنّ تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لأحكامها و آثارها المختصة، لامناقضة لهامنافية لأحكامها و آثارها.

و ان أردت أنه يتبين بالبيانات الخلفية أنه لوفرض شيء من تلك الأمور مع بقاء سائر الأوضاع الممكنة والواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع أوضاع أخرى ممكنة مايسوق إلى أنّ هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث أنه فرض لأمر ونقيضه، وفرض لعدم الشيء و وجوده معاً؛ فذلك مارامه في تلك المواضع، [1] وليس فيها استيجاب استلزام الشيء مايناقيه، بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعاً أو رفعاً مؤدّياً إلى مايقتضي الوجود بحسب سائر الأوضاع الواقعة أو الممكنة نقيضه، ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش.

و بالجملة الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن أنه مفروض لاعلى أنه محقق، لأنه قدفرض نفسه وإن كان مع الأمور التي يستلزم نقيضه، ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه أنه فرض أمرواقعي لوجب أن يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ورفع جميع مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته، حتى يكون فرضه فرض أمرواقعي؛ وليس مانحن فيه كذلك. بل يقال في بيان الخلف:

(١) حاصل الجواب ان الشيء الواقعي لايستلزم المنافي الواقعي؛ وفي تلك القياسات، المنافيان مفروضان بمجرد تقدير العقل، و المنافيان المجتمعان في لحاظ الذهن من الممكنات - كما يصرح به - وايضاً احد المنافيين مع اوضاع آخر استلزم الاخر-منه.

إنا لوفرضنا ذلك الشيء وتصوّرناه لعلمنا تحقق نقيضه لأنه لوتحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه متحققاً في الواقع ، فإذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين ، و مفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متمثّلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات - كما وقعت الإشارة إليه - ثم يبين أنّ المفهوم الملزوم ليس عنواناً لشيء من الأشياء الواقعة في عالم الإمكان [1] فيرجع ذلك إلى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ، فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي و نفي لازمه جميعاً موجباً لبطلان الفرض ، فيكون مجموع العقد الشرطي و العقد الاستثنائي ملزوماً للحكم باستحالة المفروض لافرض المفروض فقط .

تسجيل إنك قدسمعت سابقاً و تحققت أنّ الواجب بذاته لايكون واجباً بغيره ، فأعمل روّيتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات ، واحكم بأنّ مايمتنع بذاته يستحيل أن يمتنع بغيره ، وإلاّ لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير . وأيضاً لايتصور لذات واحدة عدمان ولاامتناعان ، ولا يتصور أيضاً عدم واحد وامتناع واحد لذاتين، كما يتصور لذات واحدة وجودان ولاوجوبان ولا وجود واحد و ضرورة واحدة لذاتين . فقد ظهر أنّ كلا من الوجود والبطلان ، وضرورة الوجود و ضرورة العدم ، لا يتكثر إلاّ بتكثر الموضوعات ، و لايتحد إلاّ مع اتحاد الموضوع، فإذن يستحيل أن يكون امتناع ماهية مفروضة بحسب الذات و بحسب الغير معاً أوعلى التبادل ، فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب نفس ذاته فقط بتّة .

فقد بزغ أنّ كلّ مابالغير من الوجوب أوالبطلان فموضوعه الممكن بالذات، وقدعلمت أنّ معنى الإمكان الذاتي يجب أن يتصور على وجه نسبته إلى كلّ من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص إلى التمام حتى يستصحّ اتصاف الممكن بأيّ منهما .

---

(١) في بعض النسخ بزيادة هذه العبارة (لكون المفهوم اللازم ليس هو عنواناً لشيء من الاشياء التي هي فيه) .

و ليعلم ويتذكر أنّ العقل كما لايستطيع أن يطيق إشراق نورالأول تعالى ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه و فرط ظهوره وفعليته ، كذلك لايقدر أن يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه و بلوغه أقصى غاية النقصان إلى حيث تجاوزالشيئية ، فإنّ الشيء لاينفك عن الوجود ، فمالا وجود له لاشيئية له ؛ والعقل الإنساني يقدر على إدراك ماهيات الأشياء وشيئياتها و لايقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لاشيئية له ، كما في الواجب جل اسمه ، ولاعلى تعقل العدم الصرف الذي لاشيئية له أيضاً بوجه من الوجوه ، لكن هناك لفرط الكمال والفعلية ، وهاهنا لفرط النقصان والبطلان ؛ وكلّ مايقرب من الأول تعالى كان يقرب منه في ذلك الحكم كالعقل الأول و مايتلوه ، وكلّ مايقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الأولى والحركة ومايقربهما .

وملخص القول أنّ من المعلومات ماوجودها في غاية القوة ، مثل الواجب الوجود ، ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية . ومنهاماوجوده في غاية الضعف ، شبيه بالعدم ، لكونه مخالطاً للعدم ، مثل الهيولى والزمان والحركة . ومنهامايكون متوسطاً بين الأمرين ، وذلك مثل الأجسام المادية عندالقوم ، ومثل الأجسام التي في خيالنا عندنا ، إذالجسم مالم ينتزع صورته عن المادة نزعاً مّا لايمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس والمحسوسات ؛ و العقول البشرية مادامت مدبّرة لهذه الأبدان العنصرية تعجز عن إدراك القسم الأول ، كمايعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نورالشمس ، لأنه يبهر أبصارها ، ويعجز أيضاً عن إدراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الأمور ونقصاناتها ، كمايعجز البصر عن إدراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية . فأماالقسم الثالث فهوالذي يقوى القوة البشرية على إدراكه والاحاطة به كمعرفة الأبعاد والأشكال والطعوم والألوان ، وسبب ذلك أنّ أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال و الحس ، و المدرك لابد أن يكون من جنس المدرك ، كما أنّ الغذاء لابدّ و أن يكون من جنس المغتذي ، فلذلك سهل عليها معرفة هذه الأمور .

فصل « ١٣ »

في أن حقائق الاشياء أي الامور الغير الممتنعة (١) بالذات يمكن أن تكون معلومة للبشر

ربما يوجد في بعض الكتب أنّ الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها ، وأما البسائط فكلا ، لأنها لايعقل حقائقها ، بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها و آثارها ، مثل أن يقال إنّ النفس (٢) شيء محرّك للبدن ، فالمعلوم منه كونه محركاً للبدن ، فأما حقيقة النفس و ماهيتها فهي غيرمعلومة . ويحتجون على ذلك بأنّ الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقع لأنّ كلّ واحد أدرك لازماً غيرما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم، فأما لوعرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة ، لماثبت من أنّ العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، ولو كان الأمر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبة بالبرهان . هذا ماقيل.

ولعل هذا القائل لم يفرّق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه، (٣) فإنّ الأول يصلح موضوعاً للقضية الطبيعية ولايسري الحكم عليه إلى أفراده فضلاً عن لوازمه القريبة والبعيدة ، والثاني يصلح موضوعاً للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشيء إلى أفراده الحقيقية بالذات دون أفراده العرضية ولوازمه أوملزوماته إلاّ

---

(١) فيشمل الواجب والممكن الخاص - س ره .

(٢) ان اريد انها بسيطة بمعنى انها غير مركبة من الاجزاء الخارجية فذلك لاينافى تحديدها لان التحديد بالاجزاء العقلية، وثبوتها لاينافي البساطة الخارجية كما في الاعراض التى هي بسائط خارجية قابلة للتحديد ، وان اريد انها بسيطة مطلقا فهوممنوع- س ره .

(٣) وكذا لم يفرق في الثاني بين السراية الذاتية والعرضية فحكم بعموم السراية. وحاصل كلامه قده هذا ، ايراد شيئين على القائل : منع لملازمة قياسه ، وخلف وتهافت في قوله : بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها ، فانها اذا عرفت تلك الملزومات البسيطة بوجوهها اعنى لوازمها فتلك البسائط هي المعرفات لااللوازم والوجوه لكونها الات لحاظ تلك البسائط - س ره .

بالعرض ؛ و سراية الحكم على الشيء بالذات إلى شيء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف الى مابعده .

ثم يجب لك أن تعلم أنّ العلاقة اللزومية بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لاباعتبارماهياتها ، اللهم إلاّ فيلوازم الماهيات من حيث هي هي ؛ والمتمثل في الذهن منالموجودات الخارجية هي ماهياتها و مفهوماتها لا هوياتها الوجودية وأشخاصهاالعينية -كماسبق - فالمعلوم للعقلماهية الشيء ، والمستتبعللوازمه العينية هووجوده العيني ، فلايلزم منتعقل شيء منالأشياء الواقعة فيالعينتعقل لوازمه، قريبة كانت أوبعيدة . وبهذا تندفع تلكالشبهة .

وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية : إنّ الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة ، وبرهانه أنّ المركبات لابدّ وأن يكون تركيبها من البسائط لأنّ كلّ كثرة فالواحد فيها موجود ، وتلك البسائط إن استحال أن تكون معقولة كانت المركبات غيرمعقولة بالحد ، و لايمكن أيضاً أن تكون معقولة بالرسم ، لأنّ الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم ، وتلك اللوازم إنكانت بسيطة فهي غيرمعقولة وإن كانت مركبة وبسائطها غير معقولة فهي أيضاً غير معقولة ، و بالجملة فالكلام فيها كالكلام فيالملزومات ، فإذن القول بأنّ البسائط لايصح أن يعقل يوجب القولبأن لايعقلالإنسان شيئاً أصلالابالحد ولابالرسم، لكن التالي باطل ظاهر البطلان، فالمقدم مثله انتهى كلامه .

وفيه بحث إذ لقائل أن يقول : منإعترفأنّ الماهياتالمركبة معلومة لايلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصلةمن معرفة بسائطها الحقيقية ، إذلانسلّم أنّ معرفة الشيء المركب بحدّه عبارة عن معرفة أجزائه وأجزاء أجزائه حتى ينتهي إلى معرفة البسيط ، بلحدالشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة أجزائه القريبة ولو بالرسم .

وأيضاً لأحد أن يقول : لانسلّم أنّ معرفة الأشياء المركبة لابدّ أن يحصل من معرفة أجزائها سواءاً كانت قريبة أوبعيدة ، بل ربما يعرف بوجه آخر لابكنهه

ولا بالحد[1] بل بالمشاهدة الحضورية، [2] أو بالرسم من جهة آثارها و لوازمها؛ فإذا نقل الكلام إلى كيفية معرفة تلك اللوازم والرسوم يقال تلك اللوازم سواء أكانت بسائط أومركبات إنما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها و حقائقها. ومن قال إنّ البسائط غير معقولة أراد أنها غير معقولة بحقائقها و بحسب كنهها لا أنها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما.

بل الحق في هذا المقام أن يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومة، أكان المراد من البسيط مفهوماً بسيطاً أو موجوداً بسيطاً؛ فإن أرادبها أنّ العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مماله وجه [3]

---

(١) انما اتى بها مع ان المعرفة بالحد ايضاً اكتناه الماهية، و المشاهدة الحضورية ايضاً يشمل الاكتناه، ليقابل الاول، المشاهدة الحضورية، والثاني، الرسم، فقوله لابكنهها أى لا بصورة عقلية مطابقة لها كما في العلم الحصولي، و يعرف بها بداهة و ابتداءاً من غير ان يحصل من العلم بالاجزاء كما في التحديد. وقوله ولا بالحد أى لا بالجنس و الفصل بل بالخواص و اللوازم. و ايضاً لا بكنهها أى لا بالمشاهدة الحضورية التامة. و قوله بل بالمشاهدة الحضورية أى في الجملة كما ان علم النفس بذاتها عند كمالها حضورى وعند نقصها ايضاً حضورى - س ره.

(٢) لايخفى ان معرفة الاشياء المركبة بالحد وبالرسم كليهما صحيحة في الواقع و على مذهب الامام الرازى، وقد ابطل الامام كليهما على مذهب الخصم فلم يحصر معرفة المركبات في معرفة أجزائها حتى يتوجه ذلك المنع. وتوجيه كلام المصنف قده، انه قد حمل كلام الامام على انه لايمكن معرفة المركبات بالرسم كما قال ولا يمكن ايضاً ان يكون الخ فانحصر طريق معرفتها في معرفة أجزائها وحينئذ يلزم الخلف فمنع قده بما منع - س ره.

(٣) في تنكير الوجه اشارة الى ان هاهنا تحقيقات اخرى، فاعلم ان ما يقال ان الوجود الحقيقي لا يعلم لايخلو عن اغراء بجهل. فان الوجود الحقيقي موضوع العلم الا على فكيف لا يعلم، بل العلم والمعرفة بالوجود الحقيقي ثلاثة انحاء:

احدها العلم الحصولي وهو العلم بالماهيات الموجودة من حيث هي موجودة، فانها علم بانحاء الوجودات الحقيقية بمرائي لحاظها، ومن هنا يقال الحدود بقدر الوجود.

وثانيها وهو ايضاً حصولي، العلم بحقيقة مطلق الوجود بالعنوانات المطلقة المطابقة لها، مثل انها مصداق الوجود العام، و انها الوحدة الحقة والهوية والنور والحياة والارادة و العشق و العلم و الادراك ونحوها.

وثالثها معرفتها الحضورية وهي قسمان:

احدهما كالعلم الحضورى التى للنفس بذاتها علماً غير اكتناهي، فان النفس☆

ـ كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود ـ وإن أراد أنّ العقل لايعرف مفهوماً من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان ، فإن العقل يدرك مفهوم « الكون المصدري » و « الشيئية » ومفهوم « الذي » و « ما » وغير ذلك . فإما أن يكون المعقول له من كلّ شيء مفهوماً مركباً أو بسيطاً ، فإن كان مفهوماً بسيطاً فهو إمّا كنه شيء بسيط أو وجهه ، فعلى الأول عقل كنه ذلك الشيء البسيط ، وعلى الثاني أيضاً عقل كنه ذلك الوجه بعينه وإن لم يعقل كنه ذي الوجه ، إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها إلى غير النهاية أو يدور ، فيلزم أن لايعقل شيئاً أصلا ، واللازم باطل فكذا الملزوم ؛ وإن كان مفهوماً مركباً كان المفهوم البسيط جزئه لامحالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة ، وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققاً ، لأنّ الكثرة وإن كانت غير متناهية لابدّ فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها .

واعلم أنّ الشيخ الرئيس[1] ذكر في التعليقات بهذه العبارة « أنّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ، ونحن لانعرف من الأشياء إلاّ الخواص واللوازم والأعراض ، ولانعرف الفصول المقوّمة لكل واحد منها الدالة على حقيقته ، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض ، فإنا لانعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا

☆وجود حقيقي ، فعلمها بها علم بالوجود اجمالا .

وثانيهما كالعلم الحضوري للنفوس المتألهة بحقيقة الوجود . و هو علم الفاني بالمفنى فيه . وما يقوله الشيخ وان اول بالوجود يحتاج الى تفصيل . ويشبه بكلام الخطباء المتقاعدين المنكرين للعلم . « مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد » ـ س ره

(١) ماذكره الشيخ و ان كان حقاً في الجملة ، لكن ينبغي تقييده بالعلم التفصيلي الاكتناهي بالحدود ، و الا فمن البين ان اثبات الوجود الذهني قول بتحقق العلم بماهيات محفوظة في الوجودين بعينها ، وهو القول بحصول العلم بحقيقة الاشياء في الجملة ، بل نفي السفسطة و اثبات العلم الحقيقي يوجب القول بحصول العلم بحقائق الاشياء في الجملة ـ كما هو ظاهر بادني تأمل ـ وسنذكر في مباحث الماهية وفي مباحث العلم ما يتجلى به حقيقة الامر في المسئلة بعون الله سبحانه ـ ط .

الفلك ولا النار والهواء و الماء و الأرض ، ولانعرف أيضاً حقائق الأعراض . و مثال ذلك إنا لانعرف حقيقة الجوهر، بل إنما عرفنا [1] شيئاً له هذه الخاصة وهو أنه الموجود لا في موضوع ، وهذا ليس حقيقته ؛ ولانعرف حقيقة الجسم ، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ؛ ولانعرف حقيقة الحيوان ، بل إنما نعرف شيئاً له خاصية الإدراك والفعل، فإنّ المدرك الفعّال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له ؛ والفصل الحقيقي لاندركه ، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء ، لأنّ كلّ واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ، ونحن إنما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا أنه مخصوص، من خاصّة له أو خواصّ ، ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أُخرى بواسطة ماعرفناه أولا ، ثم توصّلنا إلى معرفة إنيّته ، كالأمر في النفس والمكان و غيرهما مما أثبتنا أنياتها ، لامن ذواتها ، بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها أومن عارض لها أولازم . ومثاله في النفس إنا رأينا جسماً يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محرّكاً ، ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أنّ له محرّكاً خاصّاً أوله صفة خاصة ليست لسائر المحركات ، ثم تتبّعنا خاصّة خاصة و لازماً لازماً ، فتوصّلنا بها إلى إنيّتها » إلى آخر كلامه .

اقول : تأويل كلامه ما أومانا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من أنّ أفراد الوجود لا برهان عليها إلاّ على ضرب من الحيلة برهاناً شبيهاً باللّم ، حيث ذكرنا أنّ حقيقة كلّ موجود لانعرف بخصوصها إلاّ بالمشاهدة الحضورية

---

(١) لا يخفي انك اذا عرفت الفرق بين العلم بوجه الشي و بين العلم بالشيء بوجه ، عرفت انه عند معرفة ماهية بانها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ، يعرف الماهية بهذه الخاصية ، فكيف تكون مجهولة . و كذا اذا عرفت الجسم بانه جوهر فيه تصحيح فرض الخطوط الثلاثة المتقاطعة ، عرفت حقيقة الجسم لان ذلك التصحيح مبدء فصله ، وعرفت الجوهر المأخوذ في تعريفه المتنزل عن عمومه بهذا الوجه . وقس عليه سائر ماذكره . ولما كان ما ذكره بظاهره باطلا بل غير مطابق لما ذكر نفسه في كتبه وجه كلامه فقال فيما بعد : « تاويل كلامه الخ. » وبل على اصالة الوجود واعتبارية الماهية القائل به الشيخ ايضاً كل ما اعتبره العقل حاكياً عن نفس تلك الماهية وعن علل قوامها ومن مقامها الاول فهو ذاتياتها ، وذاتياتها حقيقتها ، فلااشكال في معرفة شيئية الماهية حتى يختل به كثير من القواعد ـ س ره .

وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية ؛ فحقّ أنها لاتعرف إلّا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها ، وتلك المفهومات وإن كانت داخلة في المفهوم المركب المسمّى بالحدّ المشتمل على مايسمّى جنساً و مايسمّى فصلا إلاّ أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة ، أوذاحقيقة . والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أنّ فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته ، وكذا فصول سائر الأنواع والأجناس ، والأول يسمى فصلا منطقياً والثاني فصلا اشتقاقياً ، لأنه غير محمول على النوع المركب ، و المحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه ، وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه . ومن هذا الموضع [1] يعلم أنّ للوجود أعياناً خارجية ، وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكثّر بتكثّر ما اُضيف إليه ، كمازعمه المتأخرون . وهذا الكلام من الشيخ كالنص على مادعيناه .

فصل « ١٤ »

في اقسام الممكن

الممكن [2] ينقسم إلى مايكون ممكن الوجود في ذاته وإلى مايكون ممكن الوجود لشيء ؛ وكلّ ماهو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ، ولاينعكس ، فإنّ من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولايكون ممكن الوجود لشيء آخر ، بل

---

(١) أي مبحث عدم امكان معرفة البسائط ، و مثله قوله وهذا الكلام من الشيخ كالنص على مادعيناه أي قوله ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر - س ره .

(٢) أي الممكن الخاص، كما في التقسيم الثاني الى ممكن يكفي امكانه الذاتي في فيضانه و الى ممكن لايكفي ذلك فيه . فما هو واجب الوجود لشيء كالصور و الاعراض ليس ممكن الوجود لشيء بالامكان الخاص ،وان كان ممكن الوجود لشيء بالامكان العام فبقي مثل وجود الثوب و الكتاب لزيد بالامكان الخاص ، فلايرد انه اذاكانت الاعراض و الصور واجبة الوجود لشيء فالممكن لشيء هو الممكن في ذاته . ثم المراد بامكان الوجود لشيء امكان الانطباع والحلول في شيء وهو معلوم الانتفاء في الجواهر القائمة بأنفسها ، و ان كانت وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها للعلة - س ره .

إما واجب الوجود لشيء آخر، كالصور للمواد، والموضوعات للأعراض؛ أوممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها.

ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافياً في فيضانه من علته وإما أن لايكون.

وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمة، وهي أنّ جميع الممكنات مستندة إلى سبب واجب الوجود لذاته وأنه واجب من جميع الوجوه والحيثيات، (١) وقد فرغنا من بيانه، فكلّ ماكان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض، وأن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض، بل يجب أن يتساوى نسبته إلى الكلّ، ويكون عامّ الفيض بلا خلل، لكنّ البرهان قائم بأنّ بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلّية قبلّية بالذات، ونشاهد أيضاً تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدماً زمانياً. فنقول: هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات، بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتية في الماهيات، والاستعدادية(٢) في القوابل؛ فجميع الممكنات مشتركة في أنّ لها إمكاناً في أنفسها وماهياتها، فإن كان ذلك الإمكان كافياً في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجودة على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان، و مع ذلك يجوز (٣) أن يكون إمكاناتها متفاوتة بالأولوية والأقدمية والأشدّية، فإنّ إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول، إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني، فبالحقيقة إمكانه للوجود مطلقاً يتحصّل في إمكانه للوجود

---

(١) فيكون واجب الغنية لهذا وذاك وذلك، وبالجملة وجب استناد كل جليل وحقير و كلي وجزئي اليه لان جميعها ومباديها وجوهه «وعنت الوجوه للحي القيوم» ـ س ره.

(٢) الذاتية، في السلسلة الطولية، و الاستعدادية في العرضية ـ س ره.

(٣) عذر لتقدم والتأخر في قبول الوجودفيما وقع، في السلسلة الطولية مع عدم استدعائها الامكان الاستعدادي، بان امكانها الذاتي متفاوت أي بالعرض لوجوداتها؛ فان التقدم و التأخر ذاتيان لوجوداتها، وأما نفس الامكان الذاتي فمعلوم انه معنى اعتباري سلبي لايقبل التشكيك. والى هذا يشير قوله و سيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام ـ س ره.

الذي بعدالعقل الأول ، كما أنّ إمكان العقل الأول إنمايكون بالقياس إلى الوجود الذي بعدالوجود الواجب ، وهكذا القياس في سائرالمبدعات ، وسيأتي لكمافيهذا المقام من الكلام ؛ وإن لم يكن مثل هذه الإمكانات كافياً في الفيضان ، بل لابدّ مع ذلك من شروط أُخرى زائدة على أصل الماهية حتى تصير مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتي للماهية وهو كونه بحسب الماهية بحـال لايلزم من فرض وجوده ولامن فرض عدمه محال ، و الآخر استعدادي وهو أيضاً هذا المعنى[١] بالقياس إلى نحوخاص من وجوده ، وذلك لايحصل إلاّ عنداجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع . فماقيل إنّ هذا معنى آخر[٢] من الإمكان ليس بصحيح؛ نعم هما مختلفان بالموضع كماستعلم في مباحث القوة والفعل .

ثم اعلم أنّ تلك الشرائط لابد أن تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقاً زمانياً ، و إلاّ فلايكون الحادث حادثاً ، هذا خلف . ولابدّ أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لاتنتهي إلى حدّ . ولابدّ أيضاً[٣] من أمر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضائه من الصفات الذاتية له . ثم إنه لابدّ من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لمايحدث بعده ، و ذلك هوالمادة .

---

(١) مراده ره من اتحاد المعنين انما هو الاتحاد بحسب المفهوم اللغوى ، و اما من جهة اختلاف الاثار و الاحكام المؤدى الى القول بالاشتراك اللفظي بحسب الصناعة فلا محيص عن القول بان هذا معنى آخر من الامكان كما قال ذاك القائل - ط .

(٢) قد ذكر قده في بحث الامكان الاستعدادى فروقاً كثيرة بين الذاتي والاستعدادى وراء اختلافهما بالموضوع ، وقد ذكرناه في اوائل هذه التعليقة اختلاف كلماته قده فى باب الامكان الاستعدادى والتوفيق بينهما فتذكر - س ره .

(٣) هذا مما يترتب عليه ويلزم منه الحركة الجوهرية ، وهذا الامر المتجدد بالذات انما هي الصورة لاغير ، وبوجه هو الان السيال وهو مناط التجددات و التغيرات فى دار الاخرة - ن ره .

المرحلة الثالثة

في تحقيق الجعل ومايتصل بذلك

فصل « ١ »

في تحرير محل النزاع وتحديد حريم الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك

الجعل إمـا بسيط و هو إفـاضة نفس الشيء متعلق [1] بـذاته مقدّس عن شوب تـركيب ؛ و إما مؤلف و هـو جعل الشيء شيئاً و تصييره إياه ، و الأثـر المترتب عليه هومفاد الهلية التركيبية العملية ، فيستدعي طرفين : مجعولا و مجعولا إليه ، ومن ظن أنّ ذلك أيضاً يرجع بالأخرة إلى جعل بسيط يتعلق بشيء واحـد كنفس التلبس أوالصيرورة أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب فقط أخطأ ؛ فإنّ النسبة [2] كالصيرورة أوالاتصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل إنما يتصور بين طرفيها على أنها مرآت لملحوظيتهما و آلة لملحوظية أحدهما بالآخر ، لاعلى وجه يصير ملتفتاً إليها بالذات ، فدخولها على الوجه المذكور في

---

(١) هذا خبر بعد خبر ، وبعبارة اخرى، الجعل البسيط مايقال له في العربية الجعل المتعدى لواحد كقوله تعالى «جاعل الظلمات والنور » والجعل المؤلف الجعل المتعدى لاثنين . و بعبارة آخرى، الجعل البسيط مايكون متعلقه الوجود المحمولي الذى هومفاد كان التامة ، والمركب مايكون متعلقه الوجود الرابط الذى هومفاد كان الناقصة ، فانقسام الجعل الى قسمين حسب انقسام الوجود الى قسمين يرشدك الى مجعولية الوجود. س ره

(٢) أى الخارجية ، وهذا نظير النسبة الذهنية في الجعل الذهنى اعنى التصديق فانها لوكانت ملتفتا اليها بالذات لم يكن هناك حكم بل كان تصور النسبة ـ س ره

متعلق الجعل يكون على التبعة لاعلى الاستقلال ، فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث أنها في حد ذاتها ماهيـة من الماهيات ذهنية أوخارجية ، استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة إلى جـاعل أم تستغني عنه من تلك الحيثية، ويفتقر إليه في إتصافها بمالايدخل في قوامها ، و الحاكم في ذلك هوالبرهان النير .

نظير ذلك [١] بحسب الكون الذهني التصوروالتصديق ، فإنّ التصور نوع من الإدراك لايتعلق إلاّ بماهية الشيء أيّ شيء كان ، والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائماً طرفين وهما موضوع ومحمول ، بأن يدخل النسبة بينهمافي متعلقه على التبعية الصرفة ؛ فأثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن ، وأثر التصديق صيرورة الشيء شيئاً .

ثم إنّ الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات ، اللاحقة لخلوّ الذات عنهـا بحسب الواقع ، ولايتصور تخلله بين الشيء ونفسه أوبين الشيء وذاتياته كقولنا الإنسان إنسان والإنسان حيوان ، لأنّ كون الشيء إياه أوبعض ذاتياته ضروري ، والضروري مستغن عن الجاعل

لست أقول حصول نفس الشيء [٢] أونفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة، إذهو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول وأتباع الرواقيين، مع اتفاقهم [٣] على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق ، لصحة سلب المعدوم عن نفسه ، خلافاً لطائفة من المتكلمين ، وقدسبقت حكاية بعض من هوساتهم .

---

(١) بل هذا ايضاً من افراد الجعل الا انه ذهني وجاعله الذهن ، كما قال: فاثر التصور الخ - س ره .

(٢) أى حصول نفس الماهية بالجعل البسيط كما يقول به الاشراقى- س ره .

(٣) أى لايتوهمن من كلام المشائين أصحاب المعلم الاول من أن الماهية ليست مجعولة بل الوجود مجعول أن مرتبة التقوم منفكة عن الوجود شيء ، وأن شيئية الماهية غير مجعولة، لغناها وثبوتها ازلا ؛ ولاجل هذا التوهم ذهب المحقق اللاهيجي الى مجعولية الماهية وانه ان لايتوهم هذا فلامضايقة فى الذهاب الى جعل الوجود، كمامر، بل الوجود عندهم مقدم على الماهية كما قال العلامة الطوسي قده والماهية دون الجعل لكونها اعتباراً عقلياً ، ومع هذامجعولة بالعرض، فيكون هذه النسبة أيضاً محتاجة الى الجاعل ومجعولة له أى بالذات وان كان بالواسطة ولذارد عليه بان هذا الاحتياج بالعرض - س ره .

فجمهور المشائين ذهبوا ـ كما هو المشهور ـ إلى أنّ الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول؛ وفسره المتأخرون بالموجودية أي اتصاف ماهية المعلول بالوجود، بالمعنى الذى ذكرناه، لأنّ الأثر الأول هو ماهية الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عندهم من الجاعل.

وذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أنّ أثر الجاعل ومايبدعه أولا وبالذات هو نفس الماهية، ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية، بلا إفاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه، كما أنّ مصداق كون الذات ذاتاً نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر، فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الإنسان مثلا عن العلة لايحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها، فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها، عن جاعل يجعلها إياها.

ولا يتوهمن أنّ كون الذات ذاتاً لمّا كان متفرّعاً على نفس الذات، والذات مجعولة محتاجه إلى الجاعل، فيكون هذه النسبة أيضاً محتاجه إلى الجاعل ومجعولة له، وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية.

لانا نقول: فرق بين الاحتياج الناشيء من الشيء، بالذات، وبين الاحتياج الناشي منه، بالعرض وعلى سبيل الاتفاق، فإنّ صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لايحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً و عدماً، فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، و إن كانت الذات غيرمجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غيرمجعولة باللاجعل الثابت للذات؛ وكما أنّ الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى العلة كذلك الضرورة الذاتية. والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الأول وثبوته في الثاني. فالجاعل يفعل ماهية الإنسان مثلا ثم هو بنفسه إنسان وحيوان وقابل للتعلم، لابجعل مؤلف أصلا، ولابنفس ذلك[١] الجعل

(١) الاولى حذف النفس واسم الاشارة فيكون ولا بالجعل البسيط المتعلق بالذاتيات واللوازم بسيطاً بالذات، حتى لاينافي قوله الاتى بل الجعل البسيط يتعلق أولا بالذاتيات، اللهم الا أن يكون المراد من نفس ذلك الجعل الواحد الاولى جعلات متعددة باعتبار.

البسيط ، كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه ، زاعمين أنّ ذلك مذهب الإشراقيين. وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها ، ليس معناه أنّ كون الإنسان إنساناً أو حيواناً أي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به أنّ جعل الماهية هو بعينه جعلها جعلاً بسيطاً . بل الجعل البسيط يتعلق أولاً بالذاتيات و المقومات ثم بالماهية ، واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات . وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة نفس الماهية، وصيرورة نفسها إياها أو ذاتياتها . وصحة سلب المعدوم عن نفسه [1] إنما يستدعي استلزام حمل الشي على نفسه تعلق الجعل به ذاتاً أو وجوداً ـ على اختلاف القولين ـ لا الاحتياج إليه .

✿متعلقاته ، كما ذكر عند قوله ولايتوهمن . وعدم ارتضاء المصنف بذلك لاجل ان عنده جعلا واحداً بالذات ، والجعلات الاخر عنده انما هي بالعرض ، وما بالعرض لصحة السلب . و الصواب ان مقصود المصنف قده نفي الجعل التركيبي عن الذاتيات ، فمعنى كلامه ان الذاتيات غير مجعولة تركيباً ، فالانسان انسان بنفسه وحيوان بنفسه ، لا بالجعل المركب ولا بالجعل البسيط المتعلق بنفس الماهية ، والالكان الانسان انساناً بالعلة لا بنفسه ـ س ره.

(١) جواب عن سؤال مقدر . كأن قائلا يقول يصح سلب الشيء عن نفسه في حال العدم ، لصدق السالبة بانتفاء الموضوع ، والصحة و الامكان تستدعي طرفين ، فاذا كان احد الطرفين ممكناً كان الطرف الاخر اعني ثبوت الشيء لنفسه ممكناً ايضاً ، واذا كان ممكناً ـ والامكان مناط الحاجة الى العلة ـ كان معللا مجعولا، بخلاف الضرورة الازلية فان السلب لايتطرق هناك اصلا

فأجاب بان امكان السلب المذكور وان استدعي الثبوت المذكور ، وهذا الامكان استدعى تعلق الجعل به ذاتاً على قول الاشراقيين ووجوداً على قول المشائين، الا انه لايستلزم تعلق الجعل به بالذات بل بالعرض ، لان جواز سلب الشيء عن نفسه ينفي الضرورة الازلية لا الذاتية ، وهي ايضاً توجب الغناء ، فقوله لا الاحتياج اى لا الاحتياج بالذات ، فمجموع المصدر ـ أعني الاستلزام وفاعله ومفعوله ـ مفعول تستدعي .

لكن لهذا السؤال جواب اوضح ، وهو ان امكان سلب الشيء عن نفسه انما هو في حال العدم ، وهو تهافت ، مع ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع ، وأيضاً الدليل أخص من المدعى ، و أيضاً القول بانه ان كان سلب الشيء عن نفسه في حال العدم ممكناً كان ثبوته لنفسه مطلقا ممكناً ، ليست لزومية ، فليست منتجة .

ثم ان تجويز سلب الشيء عن نفسه في حال العدم هنا ـ كما سيجيء في الاستدلال على جعل الاتصاف ـ غير صحيح ، فان قولك الانسان المعدوم ليس بانسان في قوة قولك المعدوم ليس بانسان . والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه مطلقا ضرورية، و المنبه✿

فصل «٢»

في الاشارة الى مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود لايصلح للمعلولية

إنّ قدماء الفلاسفة لم يورّثوا أخلافهم حجّة على صحة شيء من المذهبين بل الظاهر أنّ كلا من الفريقين ادّعوا بداهة دعواهم ، إذ لم نجد في كلام الأوائل برهاناً على شيء منهما ، بل اقتصروا على مجرد إشارات وتنبيهات .

وربما احتجّ بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتني على كون الوجود أمراً اعتبارياً و عارضاً ذهنياً ، فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان ، بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات ، مثلا يقال : الإنسان موجود وحادث ، أو معدوم وزائل ، لا الوجود ، إذ لا يرد عليه القسمة ، فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول . ونحن بفضل الله وتأييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الإشكالات في مباحث الوجود .

ومن المتأخرين[1] من أبطل كون الوجود معلولا ، بأنه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كلّ معلول لشيء معلولا لغيره من العلل ، و كلّ علة لشيء علة لجميع الأشياء ، و اللازم ظاهر البطلان ، فكذا الملزوم . بيان الملازمة أنّ الوجود حقيقة

✿ عليها انه كما ان الوجود زائد على الماهية كذلك العدم زائد عليها ، فبعد جعل الموضوع هو الانسان المتشيء بشيئية الماهية و ان لم يتشيأ بشيئية الوجود كيف يصح سلبها عن نفسها ؟ و ان لم يتصور شيء اصلا فكيف يتعين بالانسانية ؟ وقد نقل عن الشيخ الرئيس في مبحث ان الواجب ماهيته انيته ان الماهية كيف فرضت فهي الماهية سواءاً فرضت في حال الوجود او في حال العدم فتذكر - س ره .

(١) يرد عليه النقض بأنه لو تم الدليل لدل على ان الماهية ايضاً لايصلح للمعلولية لانه اذا حصل زيد مثلا بعد ان لم يكن ، فان لم يتوقف على شرط حادث ، دام وجوده ، لما ذكره ، وان توقف وكان المتوقف هو ماهيته على هذا التقدير جاز حصول عمرو عند حصول زيد ، لحصول الشرط ، وحكم الامثال واحد . نعم لايجرى في المختلفين نوعاً ، لكن ذلك القدر كاف في النقض - س ره .

واحدة فكانت علته صالحة لعلية كل وجود ، فأن الماء مثلا إذا سخن بعد أن لم يكن متسخناً فتلك السخونة ماهية من الماهيات ، فصدورها عن المبادي المفارقة الفياضة إما أن يتوقف على شرط حادث أو لايتوقف ، فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها ، لأن الماهية إذا كانت قابلة و الفاعل فياضاً أبداً وجب دوام الفيض وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط ، فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة أو ماهيتها ، فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل ، لأن ملاقاة الماء إذا كانت شرطاً لوجود البرودة ، ووجود البرودة مساو لوجود السخونة ، فما هو شرط لوجود أحدهما يجب أن يكون شرطاً لوجود الآخر ، لأن حكم الأمثال واحد ، ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له ، لأن الماهية قابلة و الفاعل فيّاض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة ، فيجب حصول المعلول ؛ ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لايختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة ، وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان . فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة ؛ فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكل مايتوقف على الغير يستدعي سبباً ، فالسبب سبب للماهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط ، بل علة لماهياتها أو لهما معاً انتهى كلام هذا القائل .

وهو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه :

الاول : إن الوجود وإن كان حقيقة واحدة إلا أن حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم و التأخر والحاجة والغنى ، وقدمر بيان هذا في أوائل هذا الكتاب ، ولو كان الوجود ماهية كلية نوعية يكون لها أفراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه ، وقد علمت أن الوجود ليس له ماهية كلية فضلا عن أن يكون نوعاً أو جنساً أو عرضاً . نعم ينتزع منه أمر مصدري يعرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها ، وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر مراراً. فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التمين بتلك الماهية لابسبب زائد ، ومع ذلك (١) معنى الوجود غير معنى الماهية ؛ وإدراكه يحتاج إلى

---

(١) أي مع انه يختلف باختلافها هو سنخ واحد ، وهي منشأ الكثرة والتباين-سره.

تلطّف في السر؛ فالوجود بما هو وجود وإن لم يضف إليه شيء غيره، يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطاً ويكون مشروطاً. والوجود العلّي غير الوجود المعلولي، والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي. كلّ ذلك بنفس كونه وجوداً بلا انضمام ضمائم.

وأما ثانياً فلانتقاض ما ذكره، بكون الوجود الواجبي علة للمعلول الأول، لجريان خلاصة الدليل فيه. فإنا نقول على قياس ما ذكره: إنّ وجود الواجب إذا كان علة للمعلول الأول فهو إما أن يكون علة لأجل وجوده أو لأجل ماهيته؛ والأول غير جائز لأنّ الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات، فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كلّ من الممكنات كالأعراض والحركات وغيرها، والتالي ظاهر البطلان، فالمقدم مثله؛ والثاني أيضاً باطل لأنّ الواجب لا ماهية له غير الوجود التام الذي لا أشدّ منه، ولا ينفعه القول بأنّ الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه، لنهوض البراهين القاطعة على أنّ الوجود يستحيل أن يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي؛ فقد علم أنّ حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب، ممكن في الممكنات، أي غنيّ ومفتقر ومتقدم ومتأخر، والغنا والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقوّمة له لا كاللواحق العرضية.

وأما ثالثاً [1] فلأنّ قوله ماهية السخونة إذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لأنّ الفاعل فياض أبداً والماهية قابلة دائماً فيجب دوام الفيض، غير موجه ولا صحيح؛ فإنّ القائل بأنّ أثر الجاعل هو وجود الماهية لا نفسها لم يذهب إلى أنّ المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك أن يكون للماهية قوام وتحصّل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية علة قابلية للوجود، بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس إلاّ الوجود بالذات، وأما المسمّى بالماهية فإنما هي متحدة معه

(١) قد حمل قده القابل في كلام القائل على القابل الخارجي، كما هو شأن المواد فاورد ما اورد، ولا يحرق اللسان من التفوه بلفظ القابل وان قلنا باصالة الوجود، فان القابل التملي أيضاً شيء، وأيضاً يمكن كون الماهية قابلا باعتبار ثبوتها في علم الله تعالى كما هو مذهب الصوفية، أو مذهب المعتزلة، والماهيات حصلت وتحصل بانفسها في الاذهان العالية والسافلة فصح اطلاق القابل عليها - س ره.

ضرباً من الاتحاد ، بمعنى أنّ للعقل أن يلاحظ لكلّ وجود من الـوجودات معنى منتزعاً من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع ، فالمحـكي هوالوجود ، والحكاية هي الماهية ، وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص ، وليس للظل وجود آخر كما فهّمناك مراراً .

فصل « ٣ »

في مناقضة أدلة الزاعمين أن اثر العلة هي صيرورة الماهية موجودة

استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشائين بأنّ مناط الاحتياج إلى الفاعل هوالإمكان ، والإمكان ليس إلاّ كيفية نسبة الوجود ونحوه إلى المـاهية ، فالمحتاج إلى الجاعل وأثره التابع له أن لاليس إلاّ النسبة .

و بأنّ الوجودلماثبت كونه زائداً على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لايمكن أن يصير مصداق حمل الموجود ، (١) و هل هذا إلاّ شاكلة الماهية بـالقياس إلى الذاتيات .

و بأنّ سبق الماهية ليس من الأقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لـزم من مجعولية الماهية في نفسها ،

---

(١) يعني أن المجعول بالذات لابد أن يكون مستحقاً لحمل الموجود بعد الجعل ، و الماهيات ليست كذلك ، اذبعد فرض مجعوليتها لا يصلح لحمل الوجود الحقيقي الذى هو كالمضاف الحقيقي و الابيض الحقيقي ونحوهما ، الا الـوجودالمشهوري ، إذلا يصير الوجود عيناً لها ولا جزءاً ، ولهذا هالكة أزلاوأبداً وماشمت رائحة الـوجود سرمداً . وهذا حق متين ، ولـكن لا يلزم منه مجعولية الاتصاف لـكونه أيضاً اعتبارياً ، فتعين الوجود للمجعولية ، فهو الاصل في المجعولية ، كما هوالاصل في التحقق.

ثم هذه الوجوه ـماعدا الاول ـ فيها قصور ، مـن حيث ان مدعى المستدل اثبات مجعولية الاتصاف ، ولا يلزم هذه من مجرد ابطال مجعولية الماهية ، اذلابد أن يبطل القولين حتى يبقى الثالث ، وهو مجعولية الاتصاف ، وهو لم يبطل مجعولية الوجود ، مع انها القول الفحل والمذهب الجزل . وهذا من حقية الوجود ، حيث لم يجر على لسان المستدل ابطال مجعوليته ، «يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم و الله متم نوره» ـ س ره .

و بأن سلب الشيء عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه وإن كان محالاً مطلقاً، لكن في الماهيات الممكنة إنما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط، إذ يصح سلب المعدوم عن نفسه، و ربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها، و ذات الممكن لاتأبى عن العدم، فهو في حدذاته ليس هو،[1] وفي الإسماء الإلهية[2] «ياهو، يامن هو، يامن لاهو إلا هو» فمالم يصر موجوداً لايصدق على نفسه، فالمحوج إلا الجاعل أولا و بالذات هو كونه موجوداً لانفس ماهيته.

واجيب عن الأول بأن القول في الإمكان ليس كمايصفه الجمهور[3] بحسب

---

(١) والمجعول لابد ان يصلح لان يكون هو، وهذا الوجه لايرجع الى الوجه الثاني، لانه كان استدلالا من مسلك الوجود وهذا من مسلك التشخص والهوية -س ره.

(٢) وفي تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي عليه الرحمة والرضوان: هذامأثور عن علي عليه الصلوة والسلام. ولكن بدون كلمة يامن هو. وقدجعله بتمامه السيد المحقق الداماد قده مفتتح كتاب تقديساته - س ره.

(٣) أي لوكان المرادمن علية الامكان بمعنى سلب الضرورتين او تساوي الطرفين للحاجة هو الواسطة في الاثبات لكان موجها، لكن لايتم مطلوب المستدل؛ وكذا موجه لوكان المراد بالامكان ماهو مصطلح المصنف قده في الوجودات الخاصة الامكانية، واريد بالعلية نفي علية الغير كما في قولهم الواجب ما يقتضي الوجود لذاته، لان الفقر والتعلق بالقيوم تعالى ذاتي للوجودات، و الذاتي لايعلل؛ و اما اذا اريد بالامكان السلب او التساوي المذكوران، واريد بالعلية للحاجة الواسطة في الثبوت فليس موجهاً من أصله، لان الامكان بهذا المعنى انما يحصل في اعتبار العقل، فيلزم ان يكون الممكن مجعولا في اعتبار العقل لاغير؛ وايضاً لابد وان يكون مابه الاحتياج محتاجاً، لان نسبة العلة الى المعلول نسبة التام الى الناقص، فيلزم الامكان بالغير وهو باطل. اللهم الا ان لايكون الامكان واسطة في العروض، و لا واسطة في الثبوت من قبيل النار لحرارة الماء، بل من قبيل الشمس لها؛ وايضاً لابد ان يكون المحتاج الحقيقي نفس مابه الاحتياج. فاحدس من ذلك ان الوجود مجعول، لانه المحتاج بالذات، بل نفس الحاجة و الربط والتعلق. وليتفطن اللبيب من قولهم علة الحاجة هي الامكان ان الماهية ليست مجعولة بالذات اذ المجعول بالذات لابد وان يكون فقيراً بالذات، ولوكانت الماهية فقيرة بالذات لم تفتقر الى علة الحاجة، لان الذاتي لايعلل، وايضاً لابد ان يكون مافيه الاحتياج هو المحتاج بالذات، كما اذا افتقرت في صنعة او صنع الى احد فهما بالحقيقة مفتقران اليه، لاذاتك؛ والكل متفقون على ان الماهية في وجودها محتاجة الى الفاعل. فالوجود محتاج اليه ومجعول بالذات، وان الامكان مابه ظهور حاجته على العقل، والماهية مابه ظهور مجعوليته عليه ايضاً. فالمحتاج ومابه الاحتياج و ما فيه الاحتياج في الواقع على مجعولية الوجود واحد - س ره.

ماهو المشهور، بل الأرفع من ذلك وقدمر تحقيقه .

وعن الثاني بأنّ مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لامع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ، ولامع انضمام حيثية أخرى كما في العوارض غير الوجود ، بل من حيث أنها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل ، وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لاالتقييد . و الحاصل [1] إنّ الماهية مالم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات أصلا ، فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لامن حيث هي صدرت ، بل على مجرد التوقيت لاالتوقيف ، وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة أي بسببه وحينه .

وعن الثالث بأنّ سبق الماهية على الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إليه البرهان ويسمى السبق بالماهية ، و ذاتيات الماهيات أيضاً لهاتقدم بالماهية عليها ، وتقدم بالطبع أيضاً ، باعتبارين.

وعن الرابع بأنّ جوازسلب المعدوم عن نفسه لايستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه ، وعدم اعتبار الوجود لايوجب اعتبار العدم ، وصدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود ، فحمل الذاتيات على الموضوع مادامت المجعولية والموجودية ، وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الأزلية السرمدية ، من دون توقيت وتوقيف وتقييد ؛ و بهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى ، ولم يكن هو إلاّ هو، فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه .

واحتج صاحب الإشراق في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط ، بأنّ الوجود لماكان من الأمور الاعتبارية فلايتقدم العلة على معلولها إلاّ بالماهية ، فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة ، والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول .

---

[1] محصوله ان حمل الذاتيات على الماهية غير محتاج الى الحيثية التقييدية ولا الى الحيثية التعليلية ، بل الوجود والايجاد معتبران على التوقيت البحت كما في الضرورية الذاتية والحينية ، وحمل الوجود عليها غير محتاج الى الحيثية التقييدية ولكن محتاج الى الحيثية التعليلية ، نعم حمل الوجود على الواجب تعالى غير محتاج الى شيء حتى الى التوقيت كما صرح به ـ س ره .

ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأنا نعلم بالضرورة أنّ الأثر الأول للجاعل ليس إلاّ الموجود المعلول ، ولاشك أنّ الموجود المعلول ليس إلاّ الماهية لأنّ الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية .

واجود منه ماقال سيّدنا الأستاد أدام الله تعالى علوّه ومجده : من أنه لمّا كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها (١) ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الإمكان ، وهو باطل ، فإذاً هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ، ومن حيث حمل الموجودية عليها ، وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ، ويخرجها مبدعها إلى التقرر والأيس بالجعل البسيط ويتبعه الوجود على اللزوم ، بلا وسط جعل مؤلّف . هذه عبارته الشريفة نقلناها تبرّكاً بها في هذا الكتاب .

بحث ومقاومة مع هؤلاء القوم إعلم أنّ مدار احتجاجاتهم ومبناها على أنّ الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما ، ونحن قد بيّنا لك أنّ الوجودات الخاصّة أمور حقيقية ، بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق ؛ والوجود العام أمر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية . والفرق بين القبيلين مما لوّحنا إليه آنفاً وسيتّضح ذلك، وإذا انهدم المبنى انهدم البنيان .

ثم بعد تسليم أنّ الوجود أمر اعتباري لاغير لانسلّم أنّ مصداق حمل الموجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا ، وإن كان بعد صدورها عن

(١) اقول ابن الاستغناء من جهة ان الشيء دون الجعل من الاستغناء من جهة ان الشيء فوق الجعل - كما سيصرح به المصنف قده في اواخر مبحث الجعل - و من يقول باصالة الوجود جعلا و تحققاً لايعطي الماهية تحصلا و ثبوتاً منفكاً عن الوجود - كالمعتزلي - حتى اذالم تكن مجعولة بحسب تقررها و ثبوتها و لم تكن فاقرة من هذه الحيثية خرجت عن حدود الامكان ، فعندما يصأ نفذ الفقر في قوام الممكن وشيئية ماهيته بالعرض لتأخرها وسرايتها « ان هي الا اسماء سميتموها أنتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان» - س ره .

الجاعل ،[1] حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل ، كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي،[2] فإنّ مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأً لانتزاع الموجودية ومصداقاً لحملها عليه ، ومناط الإمكان الذاتي هو أن لايكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك ، فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجودية بلاملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن أيّ اعتبار كان سوى نفس ذاته ، لكان الوجود ذاتياً له .

ولايجدى الفرق بين حمل الذاتي وحمل الموجود بأنّ الذاتي للشيء مايصدق عليه بلاملاحظة حيثية تعليلية أو تقييدية ، وحمل الموجود يحتاج إلى ملاحظة صدور الماهية عن الجاعل .

لانا نقول كون الماهية صادرة أو مرتبطة بالعلة أو غير ذلك إما أن يكون مأخوذاً مع الماهية في كونها محكياً عنها بالوجود أولا ، فإن لم يكن عاد المحذور ، و هو الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي ؛ وإن كان مأخوذاً فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود ، فيكون الصادر عن الجاعل [3] وأثره المترتب عليه المجموع المسمّى بالماهية و تلك الحيثية ، فليكن وجود الماهية تلك الحيثية ، فأثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهية بالوجود كما هو رأى المشائين على المعنى المسلف ذكره .

والعجب من المحقق الدواني مع شدة تورّطه في كون الماهية من حيث هي

---

(١) لانه لايصير الوجود بعد الصدور عيناً او جزءاً للماهية ، فحمل الموجود عليها بعد كحمل المضاف على المضاف المشهورى - س ره .

(٢) وايضاً يلزم انقلاب الماهية الى الوجود - س ره .

(٣) وايضاً الارتباط بالعلة ان كان اضافة مقولية ، لايكون مصححاً لحمل الموجود لانها امر اعتبارى ، والماهية من حيث هى قبل الجعل و مع قطع النظر عن الانتساب الى الجاعل اعتبارى ايضاً بحكم العقل واتفاق الكل ، ومعلوم ان ضم الاعتبارى الى الاعتبارى لايكون مناطاً للموجودية ؛ وان كان اضافة اشراقية كان هـو الوجود الحقيقى ، فهو الاصل في التحقق والجعل ، والماهية مفهوم منتزع منه ، كما هو القول المنصور -س ره .

أثر الجاعل دون الوجود ، قال في بعض تعاليقه : إنّ حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته ، المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات ، فهو إذن موجود بذاته ، متشخص بذاته ، عالم بذاته ، قادر بذاته ، أعني بذلك أنّ مصـداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لاتكثر فيهـا بوجه من الوجوه ؛ و معنى كون غيره موجوداً أنه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره ، بمعنى أنّ الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود ، فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية ، لا بذاته بخلاف الأول .

ثم قال بعد كلام تركناه : هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية ، وهو ليس عيناً لشيء منهما حقيقة ؛ نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كمامر ، ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير ، فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن ، إلاّ أنّ الأمر الـذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل ، وفي الواجب ذاته بذاته ، فإنه كمـا سبق عندهم وجود قائم بذاته ، فهو في ذاته بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى .

و الحاصل إنّ موجودية الماهيات الإمكانية عندهم إما بانضمـام شيء إليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشائين ، وإما بإفادة الفاعل نفس الماهية كمـا هو المشهور عن الإشراقيين ، وإما بجعلها مرتبطة ومنتسبة إلى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتألهين ؛ والأول باطل عند هؤلاء ، والثاني بما ذكرناه ، فبقي وتعين لهم الثالث، فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية، فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلّف وتخلّله بين الماهية و الوجود .

طريق آخر في فسخ هذا الرأي : لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقـرة إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوّماً لها في حدّ نفسها ، فيتقـدم عليها تقدّم الذاتي على ذي الذاتي أي التقدم بالماهية ـ كما هم معترفون به ـ فيلزم أن لايمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به ؛ وليس كذلك ، فـإنا قد نتصور

بعض الماهيات [١] بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلاً عن الفاعل ، ونحكم على الماهية المأخوذة من حيث هي هي بانها ليست إلاّ هي ؛ فعلم من ذلك أنّ نفس الماهيات والطبائع الكلية في ذواتها غير متعلقة بغيرها ، بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية أخرى ، سواءاً كانت انتزاعية عقلية أو انضمامية عينية ، ولايلزم مماذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كمازعمته المعتزلة ، أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم ، كيف و الممكن مالم يوجد أصلا لم يكن شيئاً من الأشياء ، والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية ؛ بل كما أنّ في طريقة هؤلاء القوم الماهية مفتقرة إلى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها إلاّ بالعرض ولايلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية ، كذلك نقول في هذه الطريقة : المحوج إلى السبب موجودية الماهية أي صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لانفس ذاتها من حيث هي هي ، ولايلزم الانفكاك المذكور .

طريق آخر : الماهيات الممكنة والطبائع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها ، وإلاّ لم تكن كلية أي معروضاً [٢] لمفهوم الكلي في العقل ، فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها ، وعند القوم إن الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، والمحققون على أنّ التشخص بنفس الوجود الخاص سواءاً كان أمراً حقيقياً خارجياً أو انتزاعياً عقلياً ، [٣] لأنّ تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها المفروضة إلى الجاعل

---

(١) اقحام لفظ البعض للاحتراز عن الماهيات الاضافية ، و جعل الفاعل فرداً خفياً باعتبار شمول غيرها الوجود الذى هو الصق شيء بالماهية غيرمنفكة عنه في حاق الذهن فضلا عن الخارج ، فكانه قال : تتصور مع قطع النظر عن وجودها ، فضلا عن ايجاد موجودها اياها ، فضلا عن موجدها ؛ واما الوجود الخاص فهو متقوم بالوجود المنبسط الذى هو نور الفاعل وظهوره وقيوميته الفعلية ، نسبته الى الوجودات الخاصة نسبة مقومات الماهية الى الماهية بوجه - س ره .

(٢) يعني ليس المراد الماهية كلية بذاتها حتى يرد انها لاكلية ولاجزئية ، بل المراد ان حيثية ذاتها لاتأبى عن عروض الكلية ، ولوكانت مشخصة بذاتها لابت عنه - س ره .

(٣) لايقال اذاكان الوجود انتزاعياً كيف يفيد التشخص .

لانا نقول التشخص ايضا عند بعض بجزء تحليلي في الماهية ، وتشخص الشيء نفس هليته وهويته ، لا امر ينضم اليه ، فهو يحصل للشي بوجوده ، و وجوده بارتباطه الى الجاعل - س ره .

نسبة واحدة[1] فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل ، فالمجعول إذن أولاً وبالذات ليس نفس الماهية الكلية بل هي مع حيثية التعين أو الوجود أو ما شئت فسمّه .

لا يقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه .

لأنا نقول : هذا إنما يتمشى ويصح[2] فيما إذا كان أثر الفاعل نحواً من أنحاء حقيقة الوجود ، لا الماهية ، فإنّ الماهية لما كان مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره ، فهو من حيث ذاته إن كان متعيناً موجوداً لكان واجباً بالذات لما مر ، وإذا لم يكن كذلك فمن البيّن أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعيناً موجوداً في الواقع لم يصر متعيناً موجوداً في الواقع إلاّ بتغيير ما عما كان هو إياه في نفسه ، ضرورة أنه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعيناً موجوداً ولو بالغير ؛ والتغير إما بانضمام ضميمة كالوجود، وإما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية ، والأول باطل عندهم ، والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة ، وهو ممتنع بالذات .

طريق آخر : القائلون بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أموراً اعتبارية، لكون الوجود أمراً اعتبارياً عندهم ، فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات إلاّ نفس ماهياتها ، بدون اعتبار الوجود ، فيلزم كون المجعولات

---

(١) أي بما هي اشخاصها وبما هي افرادها الى الجاعل نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها من قبل الجاعل لم يصدر من الجاعل . هذا انما يتصور في صورة انحصار الماهية في فرد ما ، والا فالتخصص لابد فيه من اختلاف المادة واستعدادها فافهم. ن ره .

(٢) قد حمل قول السائل «تشخصها بنفس الجاعل» على ان الفاعل سبب تشخصها الاتي منه . فأجاب بهذا و لم يعبأ باحتمال آخر لقوله ، و هو ان يكون تشخصها بنفس الفاعل أي بانتسابها اليه كما في طريقة ذوق التأله ؛ لان تشخص الفاعل لنفس الفاعل لا دخل له في تشخص غيره . ولكلامه قده معنى آخر ، وهو ان كون تشخص الشيء بفاعله إنما يصح على طريقتنا من مجعولية الوجود ، لان الوجود متقوم بالفاعل ، لا الماهية ، لملحوظيتها بدونه . س ره .

- وخصوصاً ماسوى المجعول الاول - [1] لـوازم الماهيات ، و لازم الماهية عنـدهم اعتباري محض ليس له تحقق أصلا، تأمل .

تنبيه عرشي

إنّ صاحب الإشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كاغاثاذيمون وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون إلى أنّ الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها و وجودها زائدة على ذاتها ، فيمكن حمل مانقلناه عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ماذكره في هذا الباب على أنّ مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور، لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الأنوار والأضواء ، و أن يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهية بالوجود ، بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهية ّما لاعلى امتناع قيام بعض أفراده بذاتها .

لكن يشكل هذا [2] في باب الأنوار العرضية التى هي وجودات عارضة، فإنّ النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين أفراده إلاّ بالشدة والضعف، وغاية كماله النور الغنيّ الواجبي ، وغاية نقصه كونه عارضاً لشيء آخر، سواء أكان جوهراً نورياً ، أوجوهراً غاسقاً .

أو نقول غرضه المباحثة مع المشائين ، فإنه كثيراً ّما يفعل كذلك ، ثم يشير إلى ماهو الحقّ عنده إشارة خفية ، كمايظهر لمن تتبع كلامه . فنقول على التقدير المذكور لايرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض

---

(١) فانه لازم الوجود، حيث لاماهية للواجب تعالى على قول محققيهم ، و انما كان لازم الماهية اعتبارياً لانه يلزمها مع قطع النظر عن وجوبها وعن جاعلها ، و الماهية بهذا الاعتبار اعتبارى عقلا واتفاقاً، فلازمها اولى بالاعتبارية - س ره -

(٢) يعنى كما ان النور عنده حقيقة واحدة ومع ذلك بعض افراده قائم بذاته وبعضها عارض الموضوع ، فلم لايجوز ان يكون بعض افراد الوجود قائماً بذاته كوجود الواجب تعالى والعقول والنفوس ، وبعضها عارض الماهية كوجود غيرها . وظنى ان هذا التأويل احسن من الاخرين ولاغبار عليه، فان امتناع عروض الوجود للماهية ثابت عنده بالاحتجاجات السابقة ، لابان بعض افراد حقيقة واحدة لايقوم بذاته وبعضها بغيره حتى يشكل بالنور ؛ وايضاً الممتنع عروض الوجود للماهية لاعروض وجود لوجود ؛ وايضاً الممتنع عروض وجود لماهيته لا لماهية اخرى موجودة - س ره .

جعلا بسيطاً مايرد على المتأخرين في مجعولية الماهيات والطبائع الكلية، من لزوم كون الممكنات أموراً اعتبارية ؛ فإنّ تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في أنّ حقائقها شخصية لايمكن تعقلها إلاّ بالحضور الوجودي و الشهود الإشراقي ؛ وقد أسلفنا لك أنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها ، [(١)] فيمتنع تصوّرها وملاحظتها إلاّ بعد ملاحظة ماقبلها ، فارتباط كلّ وجود بماقبله هو عين حقيقته ، [(٢)] لايمكن تعقله غير مرتبط إلى علته ، فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما ، لافي الواقع ولا في التصور ؛ و ليست هي كالماهيات التي يمكن تصوّرها منفكة عماسواها ، بناءاً على أنها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ، ومعانيها غير معني شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحقّ الأول ولامع شيء من الأشياء ، إلاّ أجزائها التي هي أيضاً أُمور كلية . والمفهومات الإضافية أيضاً وإن كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها إلى جاعلها . ولذلك لايمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود إلاّ بعد ملاحظة حيثية أُخرى غير ذاتها ، ومعنى إمكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم أو الصدور واللاصدور [(٣)] إليها ، أوسلب ضرورتهما

---

(١) فكون الوجود العيني عينياً من مقوماته فلايصير ذهنياً - س ره .

(٢) الغرض من هذا الكلام احقاق مجعولية الوجود وابطال مجعولية الماهية بالتبيين و التفصيل في البرهانين السابقين :

احدهما ان المجعول بالذات لابد ان يكون عين الارتباط ، وهذا حق الوجود الخاص ؛ وكما يثبت ذلك كذلك يثبت ان المجعولات لايكون لوازم الماهية ، اذلازم الماهية ثابت لها مع قطع النظر عن جاعلها ، والمجعول اذاكان وجوداً كان عين الارتباط فلم يمكن قطع النظر عن جاعله .

و ثانيهما الطريق الاخير الذى هو لزوم كون ماسوى المجعول الاول لوازم الماهية، بل اصل سوق الكلام لهذا ، وتبيين كون الوجود الخاص عين الربط هنا انما هو لكون مجعولات المعلول الاول غير لازم الماهية كماذكرناه - س ره .

(٣) لما كان الصدور الحقيقي هو الوجود مضافاً الى الله تعالى كما مر ان الايجاد الحقيقي هو الوجود ، كان مرجع التفسيرين واحداً . والتساوى باعتبار بطلان الاولوية ، و من جوزها فسر الامكان بجوازهما ، و التفسير بالسلب المذكور كما في المنطقيات احق . ثم انه بأى معنى اخذ لايجوز في الوجود الخاص - س ره .

إليها ، ومعنى إمكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لوقطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لاوجوداً ولاماهية أصلا ، فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها ، بخلاف الماهيات الكلية فإنّ معانيها متصورة مع قطع النظر [١] عن غيرها . ومناط العلّيه [٢] عند القائلين بالجعل البسيط من الإشراقيين هو كون الشيء وجوداً صرفاً ـ كما في اصطلاح التلويحات ـ ونوراً محضاً ـ على ماهو اصطلاح حكمة الإشراق ـ وإن كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لاأشدّ منه ، او النور الغنيّ الذي لافقر له أصلا ؛ والوجود كما علمت لا يعلم إلاّ بالعلم الحضوري الشهودي ، وكذا النور لايدرك كنهه إلاّ بالإضافة الإشراقية والحضور العيني ، إذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والإدراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة ـ كما أوضحناه في بعض رسائلنا ـ فإذن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطاً ، لا لوازم ذهنية ، ولم يلزم من كونها مجعولة لماهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين ، حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين ، فتكون أموراً اعتبارية ؛ وإنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات عللها إنيّات صرفة لايمكن حصولها في الذهن ، وقد قلنا إنها كذلك .

فقد ظهر أنّ الماهيات و الحقائق على ضربين : ماهية هي عين الإنية ، و هي لاتكون كلية ولاجزئية بمعنى كونها متشخصة بتشخص يزيد على ذاتها ، بل هي عين التشخص ، فإنّ الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الأول [٣] و جماعة من أهل التحقيق و العرفان ؛ وماهية هي غير الإنية ، فهي مما تقبل الشركة و الكلية ، فلوازم الضرب الأول لاتكون إلاّ لوازم خارجية وذوات شخصية ، بخلاف لوازم الضرب الثاني ، فإنها لاتكون إلاّ أموراً اعتبارية كلية لاوجود لها في الخارج ـ كما أُثبت في

---

(١) اذ يتصور الماهية مع عزل النظر عن وجودها الذى هو هى بوجه ، فضلا عن الايجاد ، فكيف عن الموجد ، لانها اجوف خالية عن الكل وليست الاهى ـ س ره .

(٢) أى اذا كان المجعول وجوداً فما ظنك بالجاعل ؛ و اذا كان الوجود الصرف الذى هو اعم مناط العلة فما حدسك بالوجود الصرف الذى هو الواجب بالذات الذى هو فوق التمام ؛ بل لا مؤثر الا هو ، كما قال قده وان كان الموجد الحقيقى الخ ـ س ره .

(٣) الظاهر أن يقال عند المعلم الثاني ولعل التبديل وقع من النساخ ـ س ره .

مقامه - وحقية ماذكرناه لايظهر إلاّ بعدغورتام و تأمل كامل في أقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غيرسقيمة بذمائم الصفات.

ومن الغرائب أيضاً أنّ أكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في الماهيات لم يجوّزوا التفاوت في أفراد حقيقة واحدة جنسية أونوعية بوجه من وجوه التشكيك، وبالفوافي مناقضة هذا الرأي، مع حكمهم باعتبارية الوجود، وقولهم صريحاً و التزاماً بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول؛ و قدغفلوا عن أنّه إذاكانت العلة و المعلول كلاهما من أنواع الجوهر - كالعقل الفعال و الهيولى مثلا - يلزمهم الاعتراف بأنّ جوهرالعلة في باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول، وهم يتحاشون عن ذلك، وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك، إنشاءالله تعالى.

حكمة عرشية

فالحق في هذه المسئلة على مايؤدي إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات، لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل؛ وقدبيّنا أنّ المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة نحواً من الارتباط مجهول الكنه، سواءاً كان الوجود ذاماهية تقتضي لذاتها تعلقاً بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلى تخلل بين الماهية و بينه، أولم يكن كذلك.

فان قلت: لم لايكون الأثرالأول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقّق، أعني متعلق الهيئة التركيبية. [1]

قلت هذا فاسد من وجهين:

الاول أنّ أثرالفاعل الموجود يجب أن يكون أمراً موجوداً و الاتصاف بأيّ معنى اُخذ فهو أمراعتباري لايصلح كونه أثراً للجاعل.

والثاني أنّ اتصاف شيء بصفة و إن لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف؛ فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود، إما بنفس ذلك الوجود، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل؛ أوبغيره، فننقل الكلام إلى

(١) وفي بعض النسخ: الهلية التركيبية

الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل . نعم لوقيل إنّ الأثر الصادر عن الجاعل أولا و بالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهية و وجود ، أعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه ، [١] لكن بعد التحليل نحكم بأنّ الاثر بالذات هو الوجود دون الماهية، لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها .

فقد انكشف أنّ الصوادر بالذات هي الوجودات لاغير ، ثم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها ، وتلك النعوت هي المسمّاة بالذاتيات ، ثم يضيفها إلى الوجود و يصفها بالموجودية المصدرية .

وهذا معنى ماقاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع : وهو أنّ وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها ، وعند العقل متأخر عنها ؛ فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أنّ تقدم الصفة على الموصوف غير معقول . لأنك قد علمت أنّ المتحقق في نفس الأمر أولا وبالذات ليس إلاّ الوجود ، ثم العقل ينتزع منه الماهية في حدّ نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود ، فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية، ومايتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي ، فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور ، فهذا ممايقضي منه العجب فأحسن تدبّرك .

و يقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين : من أنّ تأثير القدرة في الماهية التي بعينها الموجود [٢] حتى يكون أثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الموجود ، لاوجوده ، ولا اتصافه بالوجود ، ولا حيثية الاتصاف ، لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث أنه موجود لامن حيث أنه سواد مثلا ، فنقول هو موجود من الفاعل

---

(١) وفي بعض النسخ : الهلية التركيبية

(٢) فالمجعول عنده الموجود لاالوجود ، اذلافرد عنده للوجود ذهنا فضلا عن الخارج، وقربه من التحقيق وميزه عن مذهب معاصره العلامة الدواني ان المعاصر يقول بمجعولية الماهية من حيث هي نفس الماهية - كمامر عند قول المصنف قده والعجب ان المحقق الدواني الخ - وهذا المدقق يقول بمجعوليتها من حيث انها موجودة - س ره .

، لانقول هوسواد منه أوعرض[1] انتهى .

وهو كلام حق لوكان المعنى بالموجود فيه هوالوجود الحقيقي الموجود بنفسه لابأمر عارض ، كإضافة المضاف بنفس ذاتها لابإضافة أخرى عارضة لها ، وغيرها من الأشياء ؛ وهذا القائل غيرقائل به ، بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل الجميع بديهي التصور ، ولاشك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثراللفاعل لكونه اعتبارياً محضاً .

قال بهمنيار في كتاب التحصيل : الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود ، وإفادة الوجود هي إفادة حقيقته لاإفادة وجوده فإن للوجود حقيقة وماهية ، و كل ماهية مركبة ، فلها سبب في أن يتحقق تلك الحقيقة ، لافي حمل تلك الحقيقة عليها ، مثل الإنسان له سبب في تحققه وتقومه إنساناً ، وأما في حمل الإنسان عليه فلا سبب له ؛ ويشبه أن يكون الموجود الذي له علة يجب أن يكون مركباً حتى يصح أن يكون معلولا ، وأيضاً لأن الموجود المعلول في ذاته ممكن ، فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل ، ونعني بالمعلول أن حقيقته بذاته ومع اعتبارذاته ليس بالفعل ، فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لامحالة فكذلك إذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله .

وفيه وجوه[2] من التأييد لما نحن بصدده :

منها أن أثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لاغير ، وتأثيره في الماهية بإفاضة الوجود عليها .

ومنها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعلة أصلا ، لابعلة جديدة ولابعلة الوجود .

---

(١) ان اراد انه لايقال في العرف فالحقائق لايقتنص من العرف ، وان اراد انه لايقال ان السواد سواد من الفاعل بالجعل التركيبي فمن الذي ينكره ، ولكن لايلزم مطلوبه ؛ وان اراد انه لايقول العقل ان السواد بالجعل البسيط من الفاعل أي صدر منه السواد فممنوع ، كيف وقد ذهب جم غفير اليه ـ س ره .

(٢) بل كلما نقل عنه كلام يدل على وفور تحقيقه واستقامة سليقته وانه حكيم صاحب التحصيل واليد الطولى في الحكمة . نعم التلميذ سر الاستاد وهذه « شنشنة اعرفها من اخزم » ـ س ره .

ومنها أنّ وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لايمكن تصورذلك بدونه .

واعلم أنّ مراده من الماهية المركّبة [1] الماهية الإمكانية مع اعتبارالوجود لها ، سواءأكانت في حدّ نفسها بسيطة أومركبة .

شك ودفع ربما يتوهم متوهم أنّ الوجودوحده لايمكن أن يكون معلولا لأنّ الوجودطبيعة واحدة ،فلوكان تأثيرالعلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكلّ معلول ، مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة إلى شرط ، وإلاّ لكانت دائمة بدوام المبدء المفارق ، فالمتوقف على ذلك الشرط لوكان وجود السخونة دون ماهيتهالزم أن يتحقق وجود السخونة بتحقق ماهو شرط لوجود البرودة ، كالماء ، لأنّ وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة ، فما هو شرط لذلك يكون شرطاً لهذا ، فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء ، لأنّ الماهية قابلة والفاعل فيّاض والشرط حاصل ، فيجب المعلول ؛ ومن هذا يلزم حصول كلّ شيء، وهو بديهي البطلان يدفعه الحس والعيان .

وانت بعد اتقان الأصول التي سبقت منا لاتفتقر إلى زيادة تجشم لإزالة أمثال هذه الشكوك فتذكر .

تنبيه احذر ياحبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف أقاويلهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة ؛ إذ كثيرمن الناس لما سمع قولهم إنّ الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه ، ولم يفهم المراد ، فظن أنهم يقولون إنها مستغنية عن الجعل والتأثير رأساً ؛ وليس الأمر كما توهموه ، وإنماقالت الحكماء هذا القول لأنك لمّا تأملت الوجودات وتصفحت أحوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات وملزومات ، والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات

---

(۱) ولعله لما توهم من كلامه ان الماهيات المركبة مجعولة دون البسايط ، كما اشار المحقق الطوسي قده الله نفسه في التجريد بقوله وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب كذلك في البسيط ، اراد المصنف قده بيان مراده ـ س ره .

ولوازم ، عرفت أنّ علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة [1] هي من أجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات أوعرضيات ، وأما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذواتها و وجوداتها [2] التي هي متخالفة المراتب كمالا ونقصاً ، وشدةوضعفاً، وسبقاً ولحوقاً ، لأنّ الباري تعالى أبدعها مختلفة بأعيانها لالعلة فيها بل لنفسها .

مثال ذلك أنّ اختلاف حال الأسود والأبيض من أجل اختلاف السواد والبياض، واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لالعلّة أخرى ؛ فمن ظن أنّ السواد والبياض في كونهما مختلفين، لهماعلة أخرى تمادى إلى غير النهاية ، فالسواد والبياض مختلفان بأنفسهما لابصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عيناً وجوديهما ، فهذا معنى كلامهم . ولم يريدوا أنّ السوادمثلا ليس بجعل جاعل ولابصنع صانع كما توهم كثيرممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية . وسيأتيك زيادة بصيرة .

توضيح فيه تلويح المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة ،وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته ، فالفائض عنه يجب أن

---

(١) أى الماهيات وسائط الاثبات لاختلاف الوجودات ، و الوجودات وسائط فى الثبوت فلا دور - س ره .

(٢) ان قلت: ان كان كل واحد علة مستقلة لزم توارد علتين مستقلتين على واحد ، وان كان المجموع علة لم يكن الاختلاف ذاتياً للماهيات هذاخلف

قلت: قداشار الى تقريرين للاختلاف :

احدهما ان يقال لما كانت الماهيات اعتبارية كان اختلافها فى الواقع تبع اختلاف الوجودات ، واختلاف الوجودات ذاتى، وحينئذ فالجوهر جوهر لنفسه الخ أى الجوهر الوجودى والعرض الوجودى

و ثانيهما ان يقال: اختلاف الوجودات بحسب العقل والمعرفة تبع اختلاف الماهيات، واختلاف الماهيات ذاتي، وحينئذ فالجوهر جوهر لنفسه الخ أى ماهية الجوهر وماهية العرض.

تقرير آخر على مشرب آخر : هو ان يقال : اختلاف الماهيات فى هذا العالم ظل اختلافها في الاكوان السابقة والنشات العلمية ، و اختلافها في تلك الاكوان السابقه ظل اختلاف مفاهيم اسماء الله تعالى وصفاته تعالى، واختلافها لامجعول بلامجعولية الذات المتعالية.

ثم انه يمكن ان يوجه ايضاً قولهم «الجوهر جوهر لنفسه» بان ثبوت الشيء لنفسه لما كان ضرورياً كان غنياً عن العلة ، فهذا ابطال للجعل التركيبي لا الجعل البسيط . وقد مرهذا في كلام بهمنيار - س ره .

يكون وجود الأشياء لاماهياتها الكلية ، لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى

قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله : الخير الأول بذاته ظاهر متجلّ لجميع الموجودات ، ولو كان ذلك في ذاته تأثيراً لغيره [١] لوجب أن يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير ، وذلك خلف ، بل ذاته بذاته متجلّ ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب ، فبالحقيقة لاحجاب إلاّ في المحجوبين ، والحجاب هو القصور والضعف والنقص ، وليس تجلّيه إلاّ حقيقة ذاته [٢] إذ لا معنى له بذاته في ذاته إلاّ ماهو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون ، فذاته متجل لهم ، ولذلك سمّاه الفلاسفة صورة ، فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي ؛ فإنّ تجوهره بنيل تجليه ، تجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله . ولقريب من هذا المعنى قيل إنّ العقل الفعال مثاله [٣] ـ فاحترز أن تقول مثله ـ وذلك هو [٤] الواجب الحق ، فإنّ كلّ منفعل عن فاعل فإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه ، وكلّ فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه ، وذلك بيّن بالاستقراء [٥] ،

(١) تقييداً و تعليلا ، سواء كان بالاصلاح ، أو ذات الوقت ، أو غيره ، مما يقوله القائل بانقطاع الفيض ـ س ره .

(٢) لان تجليه ظهوره ، وظهور الشيء ليس مبايناً عنه ، والا لم يكن ظهور ذلك الشيء ـ س ره .

(٣) هذا مأخوذ من مشكوة ولاية سيد الاولياء وسند الاصفياء علي (ع) حيث قال (ع) حين سئل عن العالم العلوي : « صور عارية عن المواد ، خالية عن القوة و الاستعداد تجلى لها فاشرقت ، وطالعها فتلالات ، القى في هويتها مثاله ، وأظهر عنها افعاله » الحديث ـ س ره .

(٤) هذا متعلق بماقبل قوله فاحترز ، وهوا جنبي ـ س ره .

(٥) انما بنى بيان المسئلة على الاستقراء ، لانه ره بنى معظم ابحاثه على سلوك طريق الماهية ، واما السالك مسلك الوجود في المسائل الفلسفية فانه في فسحة في امثال هذه المسائل ؛ فان كون الوجود حقيقة متأصلة ذات مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف ، ثم ارتباط ذات الضعيف بذات الشديد و افتقارها اليه يوجب كون الضعيف رابطاً في حد ذاته بالنسبة الى الشديد متقوماً به بحسب الوجود ، و هو لايتم الا بكون المعلول اعني المرتبة الضعيفة تنزلا للشديدة مسانخاً لها ؛ وان شئت قلت يستلزم ذلك كون المعلول مثالا يحكي علته وظلا يتبعها في الوجود ـ ط .

فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات ، والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها ،وهي الصورة العقلية المجردة ، والسيف إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله ، والمسن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثال ماما سا وهو استواء الأجزاء وملاستها انتهى كلامه .

وقال بعض العرفاء : إن كل معلول [1] فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل و يحاكيه ، وجهة بها يباينه وينافيه ، إذ لو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لاصادراً منه ، فكان نوراً محضاً ؛ ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضاً أن يكون صادراً منه لأن نقيض الشيء لايكون صادراً عنه ، فكان ظلمة محضة . والجهة الأولى النورانية يسمى وجوداً ، والجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية ، وهي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل ، فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ، ولا ينبعث من الشيء ماليس عنده ، ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة ، فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة ؛ فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث مافيه من النورية ، ويباينه من حيث مافيه من شوب الظلمة ، [2] فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لأنها تضاد النور ومن أجل ذلك توقع المباينة فكيف تكون منه ، فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول ،

فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة و لافائضة من العلة ، فإن الماهية ليست إلا مابه الشيء شيء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء ، وهو الجهة الظلمانية المشار إليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة في الأجسام .

وقد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا

---

(١) أى كل معلول ذى ماهية كما فى المشاعر ـ س ره .

(٢) هذا الشوب يحكم به بمعونة الوهم ، و الا فالظلمة عدم النور لا شوب لها به : و بالجملة امافاده ذلك العارف المحقق تحقيق انيق والسلسل الرحيق و الترياق الشفيق والله يهدى الى سواء الطريق ـ س ره .

حيث قال: والذي يجب وجوده لغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لاشيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة مّا بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي، انتهى. فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته، والذي له من غيره هو وجوده، وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة، ولهذا اُسند القوة والإمكان إلى الماهية استناده إلى المادة، وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق، وكذا بين معنيي الإمكان في الموضعين، كما ستطلع عليه (١) إنشاءالله تعالى.

ثم لايختلجنّ في وهمك أنهم لما أخرجوا الماهية عن حيّز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود وجمعوها إليه في الاستغناء عن العلة، لأنّ الماهية إنما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضي تحصيلا مّا، وهي في أنهاماهية لاتحصّل لها أصلا: ألاترى أنها متى تحصّلت بوجه من الوجوه ولو بأنها غير متحصلة كانت مربوطة إلى العلة حينئذ، لأنّ الممكن متعلق بالعلة وجوداً وعدماً، وواجب الوجود إنما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصّل والصمدية فكيف يلحق ماهو غير مجعول لأنّ الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم

ولقد أصاب الإمام الرازي حيث قال: إنّ القول بكون الماهيات غير مجعولة من فروع مسألة الماهية المطلقة وأنها في أنفسها غير موجودة ولا معدومة.

تفريع احتياج الماهية والطبائع الكلية إلى أجزائها كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقوّمي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة، واحتياجها إلى فاعلها وغايتها احتياج صدوري، فالأوليان علتان للماهية سواء أكان مطلقاً أو بحسب نحو من الوجود، والأخريان علتان لوجودها، فإذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الإصدار والصدور إلى الماهيات لاتصح إلّا باعتبار

---

(١) لعل المراد الاطلاع على الفرق بين التركيبين، و اما فروق الامكانين فقد مضت، لكن مثل هذا ليس بعزيز في كلامه، والامر سهل ـ س ره.

الوجود معها، بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية، فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها. ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي.

ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ في الشفاء في أول فصل موضوع المنطق: ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء، فإنّ ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه (1) حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق، لأنّ موقع التصديق علة التصديق، وليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه، فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حالة له. وأما التصور فإنه كثيراً ما يقع بمعنى مفرد.

واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث: أما أولاً فلأنه منقوض بإفادته التصور، فإنّ المقدمات جارية فيها. وأما ثانيا فلأنا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير أن يصدّق بوجوده في الذهن كما في إفادته التصور بنفسه. فظهر أنّ ما ذكره مغالطة، ومثل ذلك غريب عن مثله. هذا كلامه في رسالته المسمى بأنموذج العلوم.

وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين، من أنّ احتياج المطلوب التصديقي إلى مباديه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصور، إذ المطلوب التصديقي النظري مما يتصور أولا قبل إقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه، ثم تحصّل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية

(1) أي وجوده وعدمه المطلقين - كما في التصديق بالهلية البسيطة - أو المقيدين - كما في التصديق بالهلية المركبة - فالتصديق بان النار موجودة علة للتصديق بان الحرارة موجودة، و التصديق بأن الحرارة ليست موجودة علة للتصديق بان النار ليست موجودة، لا تصور النار او الحرارة ساذجاً، لان الماهية ماهية كيف فرضت، موجودة او معدومة. وكذا في التصديق بتغير العالم الموقع للتصديق بحدوثه مثلا، وحينئذ فلا يرد عليه ماذكره العلامة الدواني، ولا دخل للوجود الذهني الذي للمفرد في إيقاع التصديق بالوجود المطلق، أو العدم المطلق، و النقيضين؟ كما لا دخل له في ذلك في التصديقات الكاذبة مطلقاً. فظهر ان هذا العلامة مغالط ... ره.

وينتقل منها إليه ثانياً بحسب التصديق ، فكأنها كالعلل الفاعلية لوجود الماهية في نفسها أو لوجود صفة من صفاتها .

ويؤيد هذا ماقاله بهمنيار : إن نسبة أولي[1] الأوليات إلى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل إلى الموجودات ، وأما المطلوب التصوري وخصوصا الحدي فاحتياجه إلى مبادئه القريبة والبعيدة احتياج[2] تألفي ، وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب الصدور والتحقق ، كأجزاء الحد بالنسبة إلى المحدود .

فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور ، و اندفع النقض وكذا المنع أيضاً بأدنى تأمل وتدبر .

فصل « ٤ »

في أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا

كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف ، [3] كما أن كلا من التزايد و التنقص حركة في الكم . ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحواً آخر .

وربما يعتقد أنها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها ، وهو فاسد ، لأن

---

(١) يعني قولنا النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان . وهذا نظير قول الشيخ في الهيات الشفا: فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاوائل في المقدمات الحقة . ثم قال: واول كل الاقاويل الصادقة التي ينتهي اليه كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يتبين أو يبين به كما بيناه في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب انتهى ـ س ره .

(٢) أي من نوع الاحتياج التألفي ، وهو ان المحتاج و المحتاج اليه كليهما من سنخ شيئية الماهية ، فقوله وخصوصا الحدي في موقعه ـ س ره .

(٣) لما كانت هذه البيانات على مذاق القوم كما يقول كثيراً : « نشترك معهم في البدايات ونفترق عنهم في الغايات » حصر الاشتداد والتضعف في الكيف والاخرين في الكم ، وسيأتي تحقيقه انشاء الله تعالى ـ س ره .

معنى التسود ـ مثلا ـ ليس أنّ سواداً واحداً يشتدُّ حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد ؛ كيف وذات الأول في نفسها ناقصة ، والزائدة ليست بعينها الناقصة .

ولا يتأتى لأحد أن يقول : ذات الأول باقية وينضمّ إليها شيء آخر .

فان الذي ينضم إليه [1] إن لم يكن سواداً فما اشتدّ السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اُخرى ، وإن كان الذى ينضم إليه سواداً آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة ، أو المحل ، أو الزمان ، وهو محال . و اتحاد الاثنين من السواد أيضاً غير متصور ، لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد ، وكذا الحال إن انتفيا وحصل غيرهما ، أو انتفى أحدهما وحصل الآخر .

فقد علم أنّ اشتداد السواد ليس ببقاء سواد و انضمام آخر إليه ، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سواد آخر أشدّ منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين ، وعليه القياس في التضعّف .

اذا تحقق هذا فعلم أن لا حركة في الوجود ، أما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقاً وتكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لايحتاج إلى البيان ، وأما على ما أخترناه فلما علمت سابقاً أنّ الوجود ليس عرضاً قائماً بالماهية ، بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الأمر ، فكيف يسوغ تبدّله مع بقاء ماهو عينه جعلا وتحققاً ؛ اللهم إلاّ باعتبار بعض الملاحظات العقلية .

وأيضاً يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل مادام كونه متحركاً ، لأنّ المتحرك ليس له تلبس في أبعاض زمان الحركة و آناته بما فيه الحركة ، فليس يمكن أن يتحرك الشيء فيما لايتقوم هو إلاّ به ، كالوجود والصور الجوهرية . وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إنشاء الله تعالى . [2]

(١) وايضاً يلزم التركيب الخارجي في السواد مع ان الاعراض بسائط خارجية ـ مدرره .

(٢) وهو جواز حركة المادة في الصور الجوهرية ، وان لم يجز حركة الماهية في الوجود ـ س ره .

وهم وتنبيه ربما يتوهم أنه لوكان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر لزم أن لايتحقق حركة في مقولة ، لأنّ الانتقال من فرد مما فيه الحركة إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل ، وليس كذلك ، وإلاّ لزم تشافع الآنات [١] ، وانحصار مالايتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين .

فيزاح بأنّ تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميزة بالفعل ، لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل ، بمعنى أنّ أي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه .

وردّ هذا بأنه يلزم أن لايكون للمتحرك الأيني في زمان الحركة مكان بالفعل ، ولا للمتحرك ، الكمي كمّ بالفعل وهو باطل بالضرورة .

وأجاب عنه العلامة الدّواني بأنّ المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الأفراد ، و ذلك التوسط حالة بين صرافة القوة و محوضة الفعل والقدر الضروري هو أنّ الجسم لايخلو عن تلك الأعراض و التوسط فيها ، و أما أنه لايخلو من أفرادها بالفعل فليس ضرورياً و لامبرهناً عليه ، بل البرهان ربما اقتضى خلافه ، هذا كلامه .

ولايخفى مافيه ، فإنّ المتحرك في الأين مما أحاط به جسم في كلّ زمان حركته ، فبالضرورة له أين بالفعل وإلاّ فيلزم الخلاء وهو محال . [٢] وأيضاً الأفلاك غيرمنفكة عن الحركة الوضعية ، فيلزم أن لايكون لها وضع في وقت أصلا .

فالحق في هذا المقام أنّ أفراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة في الأفراد الآنيّة ، بل لها أفراد آنيّة [٣] هي معيار السكون ، وأفراد [٤] زمانية

---

(١) وفي بعض النسخ : الانيات .

(٢) لا يقال الخلاء انما يلزم من فقد المتمكن للمكان لامن فقد المكان للمتمكن. لانا نقول لم يقل قده وان لم يكن له مكان يلزم الخلاء ، بل قال وان لم يكن له اين ، و الاين هوهيئة في المتمكن يلزمها النسبة الى المكان ، فالكلام مستقيم ـ س ره .

(٣) أي لا امتداد ولا انقسام فيها كما في الانات المفروضة التي هي اوعيتها ، والا لكانت معيار الحركة ، فتكون الحركة في الحركة ـ س ره .

(٤) الاولى افراد الافراد كقوله فرد واحد زماني ـ س ره .

تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع ، بل هي عينها [١] كما رآه بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك مادامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار ذوهوية متكممة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة في الآنات ، نسبتها إليه نسبة النقط المفروضة إلى الخط ، فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل [٢] من دون فرض أصلا ، وأما الأفراد الآنية و الزمانية التي هي حدود ذلك الفرد و أبعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض ، فإذن لايلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ، ولاتتالي الآنات ، ولاالآنيات ، ولاانحصار مالايتناهى بين حاصرين ، إذلايوجد فرد واحد آني بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآنيات أوكونها غيرمتناهية .

وليس لك أن ترجع وتقول : [٣]فلتكتف في اشتداد الوجود و تضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته .

لان استمرار موضوع الحركة شرط للحركة ، والفرد الزماني من الشيء لااستمرار له أصلا لافي زمان وجوده ولافي غير ذلك الزمان ، و زيادة التوضيح موكولة إلى تحقيق مباحث الحركة والزمان إنشاء الله تعالى .

---

(١) أي وجوداً لاماهية ، اذ الحركة بمعنى القطع عين الفرد الزماني المتصل ، كما رءاه بعضهم من ان الحركة من مقولة ما فيه الحركة ؛ و يؤيده ماسيأتي في مبحث الحركة : ان الحركة تجدد الشيء ، وتجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء ، بل هوامر نسبي؛ انما الشيء المقولة التي ذلك التجدد فيه . نظير قول من قال من اهل الاعتبار: وجود الشيء كونه وتحققه فليس بشيء ولايرد عليه القسمة ــ س ره .

(٢) أي كفعلية الزمانيات، فليس بالقوة الصرفة ولا بالفعل المحض كالموجود الغير السيال ، فما لم يتحقق قطع ولم يتخلل سكون فهو فرد واحد ، والاتصال الوحداني مساوق الوحدة الشخصية ؛ وحينئذ فيمكن ارجاع ماذكره العلامة الدواني اليه . وانما لم يحمله المصنف قده عليه ، لانه حمل التوسط بين الافراد على انه لم يتلبس المتحرك بنفس فرد مما فيه الحركة ، ولم يكن مراده ذلك بل مراده بالتوسط انه فرد مما فيه ليس قوة محضة ولا فعلا صرفاً كنفس الحركة . و الافراد في كلامه هي الافراد المفروضة الآنية والزمانية الابعاضية ، كما قال المصنف قده واما الافراد الخ ــ س ره .

(٣) ناظر الى قوله في نفي الحركة الوجودية ، وايضاً يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك الخ ــ س ره .

فصل «٥»

في الشدة والضعف

لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم أنّ كلّ متمايزين في الوجود أو العقل[١] فتمايزهما وافتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما، أو بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما، فالمشترك جنس والمعيّنات فصول ومحصلات لطبائع نوعية، والتركيب تركيب اتحادي؛ أو بأمور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة، والمتحصل أفراد شخصية أو صنفية، والتركيب تركيب اقتراني.

ولا أجدك[٢] ممن تفطنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراق ينقدح به الحصر، وهو أنّ الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية، ولا ببعض منها، ولا بلواحق

---

(١) انما ذكروا هذه المسألة اول ماذكروها في مباحث الكلي والجزئي من المنطق، وهو قولهم ان الكلي ينقسم الى متواطؤ ومشكك؛ ومن المعلوم ان الكلية من عوارض الماهية، فبحث المشكك انما انعقد في الماهية اولا، لما شاهدوه من اختلاف الامور الخارجية بالشدة و الضعف كيفاً وكماً. ثم لما وجدوا ان المفهوم من حيث وقوعه على المصداق لااختلاف فيه ـ بناءاً على ماسيجيء من حجة الشيخ ـ ذكروا ان الذاتي من المفاهيم لا يجرى فيه التشكيك، وانما يجرى في العرضيات، فانها لامطابق لها بحسب الحقيقة في الخارج انما المطابق هو للموضوع ولعرضه، و اما العرضي المنتزع من قيام العرض بموضوعه كالاسود المنتزع من قيام السواد بالجسم فلامطابق له في الحقيقة، فلا مانع من الاختلاف فيه

والحق ان الفرق بين العرض و العرضي في ذلك مع اشتمالهما جميعاً على مفهوم غيرمختلف في حدمفهوميته مستصعب جداً

ثم انهم ذكروا بالبناء على هذا البحث ان كل ماهيتين متمايزتين فتمايزهما اما بتمام الذات كالمقولات، او بالبعض وهو الفصل، او بالخارج كالعوارض المشخصة، فهذا ماذكروه. واما المصنف ره فلما ذهب الى تحقق التمايز التشكيكي وانه في حقيقة الوجود عمم القول، فقال: «كل متمايزين في الوجود او العقل» ليشمل التشكيك الوجودي، ومراده بالوجود والعقل الهوية والماهية، دون الخارج والذهن، لظهوران المفاهيم مثار الكثرة والاختلاف بنفس ذواتها المفهومية من غير استناد الى هذا التقسيم ـط.

(٢) اى لدقة القسم الرابع وعلو شانه لا اجدك ممن يتفطن به وهو حق متين. س ره.

زائدة عليها ، بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها ، بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء مالها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق .

وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين ، فاحتجت اتباع المشائية على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شيء ليس في الأنقص فلا افتراق بينهما ، وإن اشتمل على شيء كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما ، وإما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوماً أو عرضياً زائداً ؛

وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض رديّ جداً ، بل هو [1] مصادرة على المطلوب الأول، إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه

وأيضاً الاختلاف بين السوادين [2] مثلا إذا كان بفصل فالفصل الذي يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد ، وإلا لم يكن مميزاً له بل هو فصل مقوم لمقسّم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير، ولاشك أن الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها ، فحاله بالقياس إلى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات ، فإذا كان الاشتداد والتمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه .

أجابوا عن ذلك بأن الذي يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضي المحمول ـ كالأسود ـ على معروضات مبدء الاشتقاق ـ كالسواد مثلا ـ لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدء له تمامية في حدّ فرديته الغير المشتركة ، [3] و بعض آخر على

---

(١) لما ترقي وعطف بكلمة بل اشار بالرداءة الى أنه محذور آخر هو المنع للملازمة اذ نمنع انه ان اشتمل على شيء كذا وكان معتبراً في سنخ الطبيعة لم يكن اشتراك ، فان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك كما في الوجود ـ س ره .

(٢) بحث آخر من الاشراقية على المشائية ، و في ضمنه احتجاج من الاشراقية حاصله انه لو كان اختلاف السوادين بفصل كما هو زعم المشائية ـ والفصل المقسم عرضي ـ لم يكن التفاوت في السواد، بل فيما وراءه ، وليس كذلك ، فانا نجد التفاوت في نفس السواد فاذن فليكن السوادان متمايزين بذاتيهما لا بالفصل وهو المطلوب ـ س ره .

(٣) فانا كان نفس السواد المطلق غير متفاوت وكان التفاوت في حد الفردية ،

✿ والفردية والتشخص بالعوارض لابنفس الطبيعة المبهمة ، كان مابه التفاوت غيرطبيعة السواد . فقولهم التشكيك في العرضي كالاسود اشارة الى هذا ، فان الاسود يدل على معروض السواد وموضوعه ، والموضوع من جملة المشخصات، فدل كلامهم على ان التفاوت في حد الفردية والهوية لافي حد نفس الماهية .

لايقال : ان ارجاع التفاوت الى حد الفردية ،والفرار عن التفاوت في نفس الماهية لايجدى نفعاً بل وقوع فيماهربواعنه ، لانه اذا كان تفاوت الطبيعة بالعوارض المشخصة كما هو مفاد التفاوت في حد الفردية فالكلام في تفاوتها كالكلام في تفاوت الطبيعة ، فان كان بذواتها ثبت التشكيك في الماهية ، وان كان بتفاوت الطبيعة يلزم الدور ، وان كان بتفاوت عوارض اخروهكذا يلزم التسلسل ، وان كان الهوية والتشخص بالوجود وكان اعتبارياً فكيف يكون فيه أوبه التفاوت ، وان كان اصيلا ثبت التفاوت في ذاته بذاته، لان حد الهوية و الفردية في الوجود حد الذات ، لان تشخصه بذاته بل هو نفس التشخص كما هو التحقيق .

لانا نقول : التفاوت في نفس ذات طبيعة بذاتها ــ جوهراً كانت اوعرضاً ــ لايجوز عند المشائية ، بل التفاوت في الطبيعة الجنسية عندهم بالفصول ، واختلاف الفصول بذواتها كاختلاف الماهيات النوعية بذواتها. ومعلوم ان اختلاف انواع متباينة ليس تشكيكاً اذ التشكيك انما هو في طبيعة واحدة باعتبار مراتبها الكاملة والناقصة ، و ان كان التفاوت في الطبيعة النوعية كان بالمواد المختلفة وبالعوارض المشخصة ثم اختلافها بالمواد السابقة المحفوفة بعوارض مختلفة ، وهكذا ، والتسلسل تعاقبي مجوز عندهم . وهذا معنى قولهم « تفاوت الطبيعة في حد الفردية » والتفاوت بالعوارض كالتفاوت بالفصول تباين وليس تشكيكاً لان مجموع عوارض حافة بشيء يباين مجموعاً آخر .

واما قول السائل: ان كان التشخص بالوجود وكان هو المقصود من حد الفردية ثبت التفاوت في ذات الوجود بذاته وثبت التشكيك في الذاتي فهو حق كما سيحققه المصنف قده .

ثم انه يمكن ان يكون مرادهم انكار التشكيك في الذاتي بمعنى شيئية الماهية ، لافي الذاتي بمعنى شيئية الوجود ، ويكون قولهم حد الفردية مشيراً الى الوجود ، لان التشخص على التحقيق بنحو من الوجود ولا يصير الطبيعة فرداً الا بالوجود ، وكذا قولهم التفاوت في الطبيعة الجنسية بالفصول يشير الى هذا ، فان الفصول انحاء الوجودات كما حققه المصنف قده ، واختلاف الوجودات وهوياتها ليس بالمواد والعوارض المادية بل في ذاتها بذاتها ، اذ الوجود عين الهوية ، ومابه الامتياز عين مابه الاشتراك ؛ والتباين في بعض اقاويلهم مأول بالتفاوت بالمراتب ، كما في الشواهد الربوبية . وقوله : وفصول السواد الخ جواب عن قول الاشراقية : وايضاً الاختلاف الخ ، بان الفصل عارض لماهية الجنس لا لوجوده ، اذ الوجود واحد والجنس يصدق على الفصل وان كان صدقاً عرضياً ، فالتفاوت في الفصل عين التفاوت في الجنس كالسواد اى الجنسي ، فما فيه التفاوت هو السواد الجنسي وان كان ما به التفاوت غيره اعني الفصول ـ س ره .

فرد منها ليس كذلك أيضاً بحسب نفس هويته ، مع عدم التفاوت بين أفراد المبدء بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها . فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في أفرادها الشديدة والضعيفة مطلقاً ، وإنما المشكّك مفهوم الأسود على معروضي الفردين المختلفين شدّة وضعفاً في حدّ هويتهما الفرديتين ؛ وفصول السواد وإن كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غيرماهية السواد الذي هوالجنس ، لكنها ممايصدق عليها معنى السواد الجنسي ، فالتفاوت بحسبها لايوجب أن يكون تفاوتاً في غيرمعنى السواد .[1]

وأنت تعلم[2] أنّ القول بأنّ الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولااختلاف في حمل السواد عليهما، بل التفاوت إنماهوبين الجسمين المعروضين لهما فيه ، بعيد عن الصواب . كيف وإذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجباً لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضياً لاختلاف صدق المبدء على الفردين بل هذا أقرب .

ومن حججهم[3] في هذا الباب أنّ ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات ؛ وكذا إن كانت كلامن الناقص والمتوسط ، فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها .

وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية ، فإنّ مالايحتمل التعميم والتفاوت إنماهي الوحدة العددية . وأمّا الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول :[4] الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة : الزائد والناقص والمتوسط .

---

(١) لايتوهم من هذا انه التزام بالتفاوت في معنى السواد و ماهيته و مفهومه ، بل المراد من معنى السواد انماهوحقيقة الفردية ، اذالاتحاد بين الجنس والفصل لايتصور الا فيها فافهم - ن ره .

(٢) لايخفى ان هذا مجرد استبعاد لايصح بناء الحقائق عليه - ط .

(٣) قدنسبه في التقديسات الى السلاف كالشيخ في الشفاء وغيره من اتراب ه [illegible] ره .

(٤) الحجة منقولة عن الشيخ ره . والحق انما اورده قده غيروارد ، فان التشكيك الذى هوالاختلاف فى عين الاتحاد لايتم الامع انسلاب البعض عن البعض فى [illegible] الحمل والهوهوية ، ولازم فرض و قوعه فى مرتبة الماهية التى ليس هناك الا الحمل الاولى ان يتحقق هناك على الاقل مفهومان محمولا بعضهما على بعض بالحمل الاولى ومسلوباً كذلك ، ومن المعلوم ان المفروض من المفهوم لايقبل ذلك فافهم - ط .

فان قلت : الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج ، فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج ، وإن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن، فمابقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات أهو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص والمتوسط ؛ وعلى أيّ تقدير فلايكون مطابقاً للجميع و لا مقتضياً إلّا لمرتبة معينة من المراتب ، فيكون البواقي من المراتب مستندة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشتركة ، فيلزم خرق الفرض .

قلت : الكلي الطبيعي على ماتصوّرته إنمايتحقق في المتواطي من الذاتيات ، فإنّ الماهيات التي إذا جردت عن الزوائد تكون متفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات ، والمشكّك ليس من هذا القبيل ، بل كلّ مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو اشخاص متعددة لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جرّدها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ، وكذا حال مرتبة اُخرى له أيضاً ؛ و تلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية و النقص بمنزلة واحدة ، فلاتعرض لواحدة منها الكلية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب ؛ نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام ، وهو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشي فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها .

تنبيه تفصيلي

ضابطة الاختلاف التشكيكي [1] على أنحائه هو أن يختلف قول الطبيعة المرسلة على أفرادها بالأولوية أو الأقدميّة

---

(١) ينبغي لك ان تتفطن بالتعمق فيما سيأتي من مباحث العلم والقدرة والارادة والخير و الغاية وغير ذلك ان هناك نوعاً من الاختلاف بين امرين مفروضين لايرجع الى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذي ذكره رحمه الله ، ولاهو راجع الى أحد الاختلافات الثلاثة المذكورة في اول الفصل اعني الاختلاف بتمام الماهية البسيطة أو ببعضها أو بالخارج منها ، فان العلم والقدرة لرجوع حقيقتهما الى حقيقة الوجود يصير أحدهما عين الاخر ، وهما مختلفان . وعلى هذا القياس سائر الحقائق المسماة بالشؤون الوجودية ، و معلوم أن هذا الاختلاف غير راجع الى الاختلاف التشكيكي بالضابط الذي ذكره ره، لعدم تحقق معنى التفاضل بين العلم والقدرة مثلا ، ولاهو راجع الى الاختلاف بتمام الماهية.

أوالأتميّة الجامعة للأشدّية و الأعظميّة والأكثريّة . والخلاف بين شيعة الأقدمين وأتباع المعلم الأول من المشائين في أربع مقامات :

الاول : إنّ الذات أوالذاتي بالقياس إلى أفراده ، أيمتنع أن يكون متفاوتاً بشيء من أنحاء التشكيك ، سواء أكان بالأولوية وعدمها، أوبالتقدم والتأخر، أوبالكمال والنقص، أم يمكن فيها ذلك ؛ ومن المتأخرين من ادّعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالأولين في الذاتيات . و هو مستبعد جداً ، وقد غفل عن أنّ الأنوار

---

* أو بعضها أو الخارج منها، لعدم كون العلم والقدرة مثلا من سنخ الماهيات. والحق أن ما ذكروه من اسم التشكيك وهو كون حقيقة واحدة بحيث يرجع ما به الاختلاف في مصاديقها الى ما به الاتحاد و بالعكس أعم من هذا الضابط المذكور للتشكيك أعني وقوع التفاضل بين المصاديق بكون بعضها مضافاً بالذات الى بعض آخر ، كالتفاوت بالشدة و الضعف و ما يرجع اليها بوجه ، اذ ليس من الواجب أن يكون كل اختلاف في داخل الذات من غير انضمام ضميمة راجعاً الى الاختلاف المدلول عليه بأفعل التفضيل . فتبين أن في بيان الضابط تسامحاً ، وكان عليهم أن يعقدوا لهذا القسم من التشكيك بحثاً مستقلا كما عقدوا للقسم المعروف ابحاث الوجود الذهني والخارجي ، والامكان والوجوب ، والقوة والفعل ، و غير ذلك .

ومما يجب أن تعلم ان التشكيك المعروف وهو التشكيك بالفضل انما يتم بفرض مصداق من مصاديق الحقيقة مشتملا من كمالها على ما يفقده مصداق آخر مع كونهما بسيطين غير مركبين من اصل الحقيقة وشيء آخر من عدم ونحوه ، ولازم ذلك أولا ان يكون أحد المصداقين وهو الشديد مشتملا على ما يشتمل عليه الاخر وهو الضعيف من غير عكس . وثانياً أن تكون المرتبة الضعيفة مضافة ومقيسة بالذات الى الشديدة ، وليست من الاضافة المقولية في شيء لانها من سنخ الماهيات . وثالثاً أن ينتزع العقل من المرتبة الضعيفة عدم كمال المرتبة الشديدة ، وان كانت الحقيقة الوجودية طاردة للعدم بذاتها . ورابعاً ان يكون هذا القياس بين مرتبتين من الوجود فحسب ، وهو ظاهر، فان فرض هناك ازيد من اثنتين من المراتب كالضعيفة والمتوسطة والشديدة تحقق هناك قياسان: أحدهما بين الضعيفة والمتوسطة ـ وهي شديدة بالنسبة الى الضعيفة ـ والاخر بين المتوسطة والشديدة تصير به المتوسطة ضعيفة بالنسبة الى الشديدة ، و على هذا القياس ، واما فرض المراتب الثلاث بقياس واحد فهو مع استلزامه قيام نسبة اضافية واحدة بين ازيد من طرفين، يستلزم كون المرتبة المتوسطة مشتملة على اصل الحقيقة من غير زيادة و نقيصة ، و هو بنا في فرض ما به الاشتراك ، وما به الامتياز في المراتب ، ويبطل بذلك التشكيك ، هذا . ومن هنا يظهر ان اطلاقهم المرتبة الضعيفة والمتوسطة و الشديدة لايخلو من مسامحة في البيان ـ ط.

الجوهرية النورية عند حكماء الفرس و الأقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم .

والثاني : إنّ التشكيك بالأشدّيّة والأضعفيّة ، ا يوجب الاختلاف النوعي بين أفراد مافيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية أم لابل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض و إن لم يجز بين الجميع ؟[١]

والثالث : إنّ التفاوت بحسب الكيف و التفاوت بحسب الكم أهما ضربان مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه وإن لم يسمّ باسم واحد من أسامي التفضيل و أدوات المبالغة ؟

والرابع : إنّ الاختلاف بالشدة والضعف والكمال و النقص أ ينحصر في الكم والكيف أم يتحقق في غيرهما مثل الجوهر ؟[٢]

فالمشاؤن ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين في كلّ من هذه المقامات الأربعة، والرواقيون إلى الآخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كلّ منها .

اما المقام الأول فنقول : إنك لما تيقّنت أنّ الوجود حقيقة واحدة لاجنس لها ولافصل ، وهي في جميع الأشياء بمعنى واحد ، وأفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ، ولا بالهويات التي هي مغائرة للذات ، بل بالهويات التي هي عين الذات ، وقدمر أيضاً أنّ الجاعليّة و المجعولية لاتتحقق إلاّ في الوجودات دون الماهيات الكلية ، فاحكم بأنّ أفرادها المتعيّنة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة ،[٣] المتقدمة

---

(١) لعدم الجواز موردان : أحدهما ما هو في السلوك الاشتدادى اذا انتقل الموضوع من البياض الى الصفرة اومنها الى الخضرة مثلا لأمن خضرة اضعف الى خضرة اشد مثلا ،وسيشير اليه بقوله ولااستحالة في ان السلوك الاشتدادى يتأدى الخ ،وثانيهما مراتب الا شد والاضعف الحاصلة دفعة ،الموجودة بوجودات متفرقة ؛ و هذا اظهرلان اختلافها بحسب المفهوم والوجود كليهما هاهنا- س ره .

(٢) ومثل الوجود ، وبعض من يمشي في منهج المشائين يجوزون الشدة و الضعف في الوجود ثم لايجوزون الاشتداد والتضعف فيه . س - ره .

(٣) أى مراتبها المشخصة بنفس ذاتها البسيطة المتفقة الحقيقة بحيث ان ما به الاختلاف نفس ما به الاتفاق ، فحينئذ يمكن الجمع بين الرأيين ، فمن قال ان الذاتى مقولة بالتشكيك*

بعضها على بعض بالذات والماهية، مختلفة بأنحاء الاختلافات التشكيكية من الأولوية وعدمها والتقدم و التأخر والقوة والضعف.

ومما ينبه على ذلك أنّ أجزاء الزمان متشابهة الماهية، مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها.

ومما احتج به شيخ الإشراق في إثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات: وهو أنّ المقدار التام و الناقص ما زاد أحدهما على الآخر بعرض، ولا فصل مقسّم للمقدار فإنه عرضي أيضاً لما يقسّمه، فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار، وليس الزائد خارجاً عن المقدار، بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة، فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر إلاّ بكمالية الخط ونقصه، وكذا بين السواد التام والناقص، فإنهما اشتركا في السوادية و ما افترقا في أمر خارج عن السوادية، فصلا كان أو غيره، فإنّ التفاوت في نفس السوادية.

واعترض عليه بأنّ طبيعة المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة، [1] والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق، وإن كان فيه، فإنّ ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت، لأنه بنفس المقدارية المختصة بكلٍّ منهما في حدّ فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على أبعاد محدودة إلى حدود معينة، وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة[2] استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة، فكلٌّ من الطويل والقصير من الخطين إذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كلٌّ منهما طولاً حقيقياً بما هي الآخر في أنه بعد واحد، ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل أصلاً؛ وإذا لوحظ مقيساً إلى الآخر كان الأزيد منهما طولاً إضافياً يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: ولست أعني أنّ كميّة لا تكون أزيد من كمية

---

* اراد الذاتي بمعنى وجود الشي لانه الاصل في تلوث الشيء، ومن قال بنفي التشكيك في الذاتي وثبوته في العرضي اراد الذاتي بمعنى شيئية الماهية، و العرضي بالنسبة الى الماهية وهو الوجود، فانه زائد عليهما عرضي لها ـ س ره.

(١) المعترض هو السيد الداماد قده في التقديسات. ـ س ره

(٢) و لو تشبث بالمقادير المجردة المثالية المتفاوتة طولا وقصراً لم يوجه العذر باستعدادات المادة، اذ لامادة هناك الا ان ينكروا عالم المثال ـ س ره.

وانقص ، بل إنّ كمية لاتكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها ، وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي انتهى . فالطول الحقّ لايقبل الأزيد والأنقص بل الطول المضاف ، وكذلك حكم العدد وقال أيضاً فيه اعلم أنّ الكثير بلا إضافة هو العدد ، والكثير بالإضافة عرض في العدد . وكذا طبيعة السواد والحرارة أيضاً في السوادات والحرارات على نسق واحد ، إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لابنفس جوهر الماهية المشتركة و سنخها . كما قال أيضاً السواد الحقّ لايقبل الأشد والأضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس إلى آخر، وكلّ مايفرض من السواد فهو لايقبل الأشدّ والأضعف في حق نفسه بل إنما عند مايؤخذ بالقياس، فلذلك كان تقابل الطرفين بعم الأوساط [١] ولايزداد بذلك أقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف .

فمعنى الأشدية والأزيدية يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة ، لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد ، ولا بأكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الأفراد ـ كما فسره بعضهم ـ وإلاّ لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالإنسان ، مثلا ، لاختلاف أفرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة . قالوا : ثم مجرد ذلك ليس تشكيكاً ، بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيؤول في الحقيقة إلى الأولوية .

و الحاصل إنه لايتحقق عندهم في السوادين [٢] مافيه الاختلاف بينهما ، بل

(١) و قدسمى بعضهم ذلك تماندا ، و الحق ان كلاً من الاوساط لون بسيط و شيء برأسه ،والتقابل بينهما تضاد الاانه مشهورى غيرمعتبر فيه قيد غاية الخلاف ـس ره .

(٢)أى مثلا ، وهذا بظاهره ينافي ماسبق وما هوالواقع من منهبهم ، اذتقدمران السواد مافيه الاختلاف وان لم يكن مابه الاختلاف ،وكذافي المقدار الزائد والناقص . و التوفيق ان المراد بكون السواد مثلا مافيه هناك السواد في حدالفردية ،و بالسواد المنفي عنه كونه مافيه هاهنانفس السواد بما هوسواد مطلق ؛ وقولهم تارة ان السوادين في حدالفردية ما فيه الاختلاف ،وتارة ان الجسمين بما هماذواسواد شديد وسواد ضعيف مافيه ،وتارة ان مفهوم الاسودمافيه ،جميعاً واحد ، وهوان مابه الاختلاف هوالغير، لان

يتحقق في كل منهما مابه الاختلاف وهوفصله المنوع له ، بل إنما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد مافيه الاختلاف و هومفهوم الأسود ، فإنّ أحدهما أوفر حظّاً مما يطلق عليه السواد ، والآخر أقل حظاً منه .

و على هذا لايرد عليهم ماذكره الشيخ الإلهي في المطارحات بقوله : وهؤلاء هم الذين يقولون إنّ السواد الأشدّ يمتاز عن السواد الأنقص بفصل وإذا كان السواد له فصل مقسّم فيكون جنساً و هوواقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك، وقالوا لاشيء من الأجناس واقعاً بالتشكيك انتهى.

واما المقام الثاني : فالحقّ فيه ماذهب إليه الرواقيون من الأقدمين وغيرهم لما ذكرناه أيضاً في حقيقة الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول ، مع أنّ بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لاتزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وأمثالها من ضعفاء الوجود . وأيضاً إنّ المشائين قداثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ، ومن المتحقق [1] عندهم أنّ

---

*حد الفردية و العوارض حداقتحام الغير ، والفردية والشخصية بالمحفوفية بالعوارض المشخصة. والاوفق بقوله « بل هوسبب لاختلاف صدق المشتق » وبقوله «وعلى هذا لايرد عليهم » ان يراد بمافيه الاختلاف هو المقول بالتشكيك، فيريد أن حمل السواد على السوادين ليس بالتشكيك ، انما المحمول بالتشكيك هو مفهوم الاسود على الجسمين المعروضين ـ س ره .

(١) والحاصل انه مع شخصية الحركة واتصالها، والاتصال الوحداني ايضاً مساوق للوحدة الشخصية ، وكون المتصل ابعاضه متوافقة وموافقة للكل في الاسم والحد ، كيف تكون انواعاً .

اقول المطلوب ان مراتب الكيفيات التي هي مافيه الحركة ليست انواعاً ، والكيف لايوصف بالاتصال ولايقبل القسمة و التبعيض ، و ماذكروا في ابطال رأى ذيمقراطيس ايضاً انما هو في اجزاء المتصلات فلايتم التقريب .

ويمكن الجواب بان الحركة لما كانت تجدد المقولة وهي حالة نسبية لها، كان شخصيتها كاشفة عن شخصية المقولة ، والمقولة هي الامر الشخصي بالحقيقة، وهي المتصلة باتصال الحركة [illegible] كما ان الصورة الجسمية متصلة باتصال الجسم التعليمي عند شارح الاشارات

الحركة الواحدة أمر شخصي له هويّة اتصالية من مبدء المسافة إلى منتهاها ، وأبعاض المتصل الواحد وحدودها أيضاً متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في إبطال رأي ذيمقراطيس في مبادى الأجسام ، فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسوّد الجسم متحدة في الماهية النوعية ؛ ولا استحالة في أنّ السلوك الاشتدادي يتأدى إلى شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ، ولكن ليس حصولها (١-٢) من جهة كونه مما فيه السلوك ، بل من جهة كونه مما إليه أومنه السلوك ، وإن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض، فإنّ الفطرة حاكمة بأنّ الحمرة ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف ولها أيضاً مراتب شديدة وضعيفة .

وأما المقام الثالث : فالشدة والضعف قد يعني بهما مايعرفه الجماهير ويدل عليه أدوات المبالغة ، وإن كان (٣) موضوعها الأصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل إلى هذا المعنى ، ففي العرف لايقال إنّ خطّاً كذا أشدّ خطيّة من خطّ كذا كما يقال سواد كذا أشد سوادية من سواد كذا ، وكذا لايقال هذا أخطّ من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك . فمن نظر إلى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بأنّ الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها ، والكميات إنما تقبل

☆قدمه وعند صاحب المحاكمات واتباعهما .

والأظهر في الجواب ان يقال انه اذا كانت الحركة واحدة بالشخص وجب ان يكون مافيه الحركة واحداً بالشخص، اذ قد ثبت في موضعه ان شخصية الحركة بشخصية الامور الستة التي يتوقف عليها الحركة سوى المحرك ، فلا يلزم وحدته في وحدتها وشخصيتها ، كالجسم المتحرك في الاين حركة شخصية بتلاحق الجواذب ، وكذا الماء المتحرك في الكيف بتلاحق النيران، واذا كان مافيه مشخصاً لان الشيء مالم يشخص لم يشخص فكيف يكون انواعاً مختلفة ـ س ره.

(١) أي المخالفة حتى يكون مراتب نفس الحمرة مثلا مخالفة بالنوع ، لان جميعها مافيه ، بل من جهة كونه مامنه و ما اليه أي ماهيته ، لا وجود الاتصال المساوق للوحدة الشخصية ـ س ره .

(٢) و في بعض النسخ : حصوله .

(٣) يعني ان الحقيقة اللغوية للشدة ايضاً لا تنافي الحقيقة العرفية الخاصة المقتضاة للبرهان، لانها القدرة على الممانعة وهي تكون في الجواهر فنفس اقدر كانت اشد . نعم بينها و بين الحقيقة العرفية العامة منافاة ولا باس بها ـ س ره .

الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لاغير .

ولا خفاء في أنّ التعويل على مجرد اللفظ وإطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية ، وليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية ؛ مع أنّ هذا القياس العرفي فاسد في نفسه ، فإنه وإن لم يطلق في العرف أنّ خطّ كذا أشد خطّيّة، لكنه يقال إنه أشد طولا من خطّ كذا ، ومفهوم الطول مفهوم الخطّ ، فالشدة هي الشدة في الخطّ ، وكذا ، يطلق إنّ هذا الخط أطول من ذاك أو أكبر منه مع أنّ المطلق يسلم أنّ الخط نفس [١-٢] المقدار .

وكذا في الكم المنفصل اعتمدوا في نفي الأشدية عنها على أنه لايقال في العرف عدد كذا أشدّ عددية من كذا ، ومع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء واحد ، فالكثرة شدة في العدد . وعلى ذلك قس حال الضعيف فيهما .

وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة [٣] بأنّ الشدة لها حد يقف عنده ، بخلاف الزيادة المقدارية والعددية ، فإنّ الطول لاينتهي إلى حد لايمكن تصور ما هو أطول منه ، وكذا العدد . وأما السواد والحرارة وما يجري مجراهما فينتهي إلى مالايتصور ماهو أشد منه .

ويرد أولا المنع من أنّ الكيفيات تنتهي إلى حدّ لايمكن الزيادة عليه بحسب نفس الأمر ، وإن كان الذي في الوجود لايكون إلاّ متناهياً عند حد ليس في الوجود ماهو أشد منه ، وهكذا الطول والكثرة من غير فرق .

وثانياً بأنّ هذا على تقدير التسليم ممالا تأثير له في بيان الفرق بينهما بـأنّ

---

(١) أى نفس الطول الذى هو نوع المقدار و الكبر الذى هو فصل المقدار الموجودة بوجوده؛ و هذانا ظرالى قولهم لا يقال هذا اخط باثبات خلافه ،وليس الغرض منه اثبات قبول المقدار الشدة حتى يقال صيغة التفضيل فى المقدار كالا طول و الا كبر معنا ها الا زيد لا الا شد عندنا ــ س ره .

(٢) وفى بعض النسخ : ان الطول نفس الخط .

(٣) فيه مصادرة ، فان الشدة والزيادة لما كان حقيقتهما و روح معناهما واحداً فالشدة التى تقف هى الزيادة والزيادة التى لاتقف هى الشدة فلاافتراق ــ س ره .

كلا منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمة الأولية.(١)

ومن هذا القبيل ماقالوا في الفرق بينهما : إنّ الزائد والناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشارة إلى قدر به المساواة وزائد، وإلى مايمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زائد؛ والأشد والأضعف ليس من هذا القبيل.

فعلى تقدير المسامحة يقال لهم إنّ العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الأعداد، وكلّ مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأُخر، فالأربعة لايتقوّم بالثلاثة ولاالثلاثة بالإثنين، وإذا فصّل بالعقل تبطل صورته و تحصل صورة أُخرى؛ فالتفاوت الذي يتصوّر بين الثلاثة والأربعة فبأيّ جزء من الأربعة يقع المساواة وبأيّ منها المفاوتة؟ وكيف يتأتى تعيين قدر به التساوي وآخر به التفاوت في الأنواع البسيطة؟

وايضا قالوا : التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق أسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة، فإنّ مابه الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك وكذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود، وفي الكم العددي بعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها(٢) من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود، وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة، لابشيء موهوم منها أوموجود فيها، بل بكلية ذاتها الخاصة.

(١) بل بحسب القسمة الثانوية، فالشدة او الزيادة منها ما له حديقف، و منها ماليس له حديقف، فهذا بعد القسمة الي الشدة و الضعف مثلا ـ س ره.

(٢) هذا على سبيل التوزيع ،اى الخمسة مثلا مباينة الماهية لهوية ناقصة كالاربعة، ومعلوم انها اذا كانت مباينة الماهية كانت مباينة الوجود، وتلك الخمسة مباينة الوجود لاالماهية لمساويها كخمسة اخرى :واذاكان كذلك فيمتنع اتحادها في الوجود، اذ باتحاد التامة والناقصة يحصل تسعة في المثال المذكور ،وباتحاد المساويين فيه يحصل عشرة، بطلت الكل ماهية وهوية، بخلاف اتحادها في المقدار، فانها وان بطلت هوية لكنها لاتبطل ماهية ،لان الماهية في الصغير والكبير من المقدار واحدة.

ويمكن ارادة الجمع لا التوزيع . و توجيه المباينة مع المساوى حينئذ ان يراد بالمساوى ما به المساوات بعد اقران ما به الفضل كالعشرة الكاملة بالنسبة الى الثمانية؛ كما انها مباينة للاثنين وهو ما به تفاضلها على الثمانية كذلك مباينة للثمانية و هي ما بها مساواتها للثمانية ـ س ره.

وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ديكون كلّ منهما متحصلا بفصل لايزيد على حقيقتها ووجودها (١) حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة أتم وأشد من الآخر لابجزئه الممايز في الوجود أوالوهم للجزء الآخر .

فقد استوضح أنّ مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية ، وكذلك الكثرة والقلة مع ماذكر من الفرق ، بخلاف الزيادة والنقصان فإنهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت الهويات .

فيقال : لهم إنا نسامح في مثل هذه الأشياء و نمكّن لهم في وضع الاصطلاح ، فلهم أن يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان، وفي العدد بالكثرة والقلة ، وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف؛ إلاّ أنّ هاهنا جامعاً بين الجميع وهوالتمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها .

واما المقام الرابع فاعلم أنّ الحكماء المتقدمين مثل أنباذ قلس وأفلاطن ومن بعدهما حكموا بأنّ جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى ، وأرادوا بذلك أنهـا معلولة لتلك ، إذ المعلول كظل لما هو علته ، والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول ، كماعلمت من قاعدة الجعل و من أنّ الوجود عين الحقائق الخارجية -على ماقررناه - فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية إشارة إلى كماليته في القوام والاستقلال، وإذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية ، بل لابدّ وأن يكون جوهرية العلة أتم من جوهرية المعلول، ولا معنى للشدة إلاّ ذلك ، فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواءاً اطلقت عليه صيغة المبالغة أم لا ، إذ الحقائق لاتقتنص من الاطلاقات العرفية .

هذا هو المراد مما أشار اليه الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله إنّ الحكماء المتقدمين قاطبة على أنّ جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف سادتها في الجوهرية .

ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو قوله «أنّ الأولوية والأشدية يقال

---

(١) اى الطبيعة الجنسية الموجودة في الخارج بماهي موجودة في الخارج وعلى هذا فقوله و وجودها عطف تفسيري له - ن ره .

فيما بين ضدين ، يعني بذلك أنّ الجوهر لاضد له فلايقال إنّ منه ماهو أولى ولاإنّ منه ماهو أشد .

واجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعليّ [١] أتم من الوجود الممكني والمعلولي وأشد ، إذلا أعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها ، بل إنه أتم وأكمل ولا تعاقب لهماعلى موضوع واحد ، ولا ضدية ولا سلوك .[٢]

وقال في حكمة الإشراق: قدحدّ و الحيوان بأنه جسم ذونفس حساس متحرك بالإرادة . ثم الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسه أكثر لاشك أنّ الحسّاسية والمتحركية فيه أتم ، فيكون حيوانية الإنسان مثلا أتم من حيوانية البعوضة ، مثلا ، فبمجرد أن لايطلق في العرف أنّ هذا أتم حيوانية من ذلك لاينكر أنه أتم منه . وقولهم لايقال إنّ هذا أشدّ مائيّة من ذلك ونحوها كلها بناءاً على التجوزات العرفية انتهى .

فان قلت : ليس فصل الحيوان هو الإحساس و التحريك بالفعل [٣] بل هما من الآثار والخواص العارضة ، وإنما الفصل مبدؤهما حسب ما استيسر له ، والفعل مختلف من الآلات والمهيّئآت ورفع العوائق وإزالة الموانع ، فأما الذي للفاعل فغير مختلف؛ وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها أحياناً، بل القوة عليها حين عدم القواسر .

قلت : نعم ولكن هذه إمارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور [٤] منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية ، ولذلك يؤخذ في حدودها ، كما يؤخذ

---

(١) حاصله نقض الكلية القائلة بان كل ما يقبل الا ولوية و الاشدية يعني الاتمية له ضد بالوجود اذلاضدله مع ان منه ما هوناقص ومنه ما هو تام و منه ما هو فوق التمام - س ره .

(٢) اشارة الى جواب سؤال آخر ، وهوان كل مايقبلها لا بدان يقع فيه الحركة الا شتدادية ، فانه أيضاً منقوض بالوجود اذلاحركة للماهية فيه كمامر - س ره .

(٣) اذالاحساس انفعال عندالقوم و فعل عندالمصنف قده ، و التحريك فعل عندالجميع ، وعلى اى حال فهما عرض والجوهر لايتقوم بالعرض - س ره .

(٤) اقول مالم ينسد احتمال كون تمامية الاثار ونقصانها بتفاوت الا لات و وجود المانع وزواله لايسلم السائل انها منبعثة عن ذوات القوى بل تماميتها ونقصانها عنها#

البناء في حدّ البنّاء ؛ فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها .

وتحقيق ذلك أنّ الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها ، وقد تكون بحسب نسبتها إلى أمر ، وقد تكون بحسبهما جميعاً ولكن بالاعتبارين ، فتحديد الملك والبنّاء من حيث حقيقتهما شيء ، ومن حيث كونهما مضافين إلى شيء ، شيء آخر ، فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول ، وكلّ من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر ؛ وكذ البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري ؛ فإن كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة ، يخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك ؛ وإن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي ، كبعض القوى والنفوس حيث أنّ حقيقتها في أنفسها عين كونها محركة الشيء أو متعلقة بشيء ، فالحدان متحدان فيهما من غير اختلاف ، ولابدّ في تحديدها من أخذ ما تعلّقت هي به على أيّ وجه كان ؛ وكما أنّ كثرة الأفاعيل البنائية يستدعي كون البنّاء في كونه بنّاءاً شديداً كاملاً فكذلك كثرة الأفاعيل التدبيرية توجب كون النفس في نفسيتها أي تدبيرها شديدة كاملة .

اذا تمهد ذلك فنقول : لمّا ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والأفاعيل ، بمعنى أنّ وجوداتها في أنفسها وجوداتها التعلقية بأعيانها بلا مفارقة ذهناً وخارجاً ، فيكون حدّ كلّ واحدة منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدّها بحسب الاعتبار

---

* بشركة الالات وغيرها ، وكذا لايسلم ان زيادة الاثار مثلا دليل شدة القوى فالواجب سد ذلك .

فاقول تفاوت الاثار اذا كان بتفاوت الالات ـ ومن الالات نفس القوى المتفاوتة كما لا ونقصاناً ـ ثبت التام والناقص في الجوهر ، فقوة مدركة من الفرس اتم من هذه القوة المدركة من البعوضة ، وقس عليه سيما اذا كانت النفس ذات مراتب ، و الناطقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء . و ايضاً اذا كان التفاوت بفقدان الشرط و وجدان المانع ، والتفاوت بين النفس الفرسية و البعوضية دائم ، و بين الجياد من الافراس والبرازين منها متحتم ، كان القسر دائمياً و التعطيل ابدياً . و هذا مثل ان يقال في النملة قوة ادراك الكليات ولم يظهر و لايظهر اصلا لفقدان شرط او وجود مانع ـ س ره .

الآخر ، إذ لا مغايرة بين الاعتبارين ، وإنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب أخذها في حدود القوى لما ذكرناه ، وقد علم أن كثرة الأفاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة ، وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ، ومعلوم أن هذه القوى بعينها مبادى فصول ذاتية لحقائق الأجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع ، فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات يوجب التفاوت في الأجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما أردناه .

بحث و تعقيب

ومن الأبحاث التي أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم أنكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه ، وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع ، كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم ، وسببية الأب للابن ، مع أن الجوهر جنس للجميع ؛ وكذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط ، مع كون المقدار جنساً لها .

و اجابوا عن ذلك بأن التقدم والتأخر في معنى مّا يتصور كما سلفت الإشارة إليه على وجهين : أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتأخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم . والآخر أن يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم ؛ مثال الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ، ووجود الجوهر على وجود العرض ، فإن وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه أيضاً ؛ ومثال الثاني تقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن ، فإن هذا التقدم والتأخر ليس في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان ، فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان ، وما به[1] التقدم والتأخر خصوص ذاتيهما .

(١) استعمال مافيه ومابه هاهنا قد وقع بعكس اوائل هذا البحث ؛ حيث استعمل مافيه في السواد و المقدار هناك ، ومابه في الوجود . ومثل هذا وقع في اوائل هذا السفر ، وقد كتبت هناك أنه قد انعقد لهم اصطلاحان ، فأنهم سموا مناط التفاوت في مبحث التشكيك بمابه ، و موضوعه بما فيه ، و اما في مبحث السبق و مقابليه فقد سموا ملاك السبق بمافيه ، وقد تكلم قدمناها بهذا الاصطلاح . س - ره

اذا تقرر هذا فنقول : كلما تحقق علية وتقدم في شيء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لأن يصير الآخر، بحسب نفسا أو بحيث [1] يحمل عليه ذلك المعنى النوعي أو الجنسي ؛ ولا الفرد الذي هو سبب ، سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه ؛ بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما ، فحمل الوجود على الهيولى والصورة أقدم من حمله على الجسم ، وكذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الإبن ، وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الأعلى وعلى جواهر عالمنا الأدنى ، فإن جواهر ذلك العالم أقدم وأقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم ؛ وأما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية ، فليست جوهرية شيء في أنها جوهرية علة لجوهر شيء آخر ، بل الجوهر العلّي أحق وأولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بأن يكون جوهراً، فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد، فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع ، و أما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع ، فكما أن الجسم جوهر فكذا أجزاؤه بلا تقدم وتأخر فيها ، وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم أفراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض.

وهذا الجواب مقدوح بوجوه.

منها أن فيه وقوعاً فيما هربوا عنه واعترافاً بصحة ما قالوا بفساده ، فان انصراف المتقدم والمتأخر بنفس الماهية عن أفراد الجوهر أو الكم إلى أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد ، إذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان ، [2] بأن يقال تقدم أفراد

---

(١) الظاهر ان كلمة «بحيث» من غلط النساخ والصحيح : «بحسبهما».

(٢) اقول لهم ان يردوا هذا الاعتراض عن انفسهم ، اما النقض بالزمان فلارجاع التفاوت فيه الى الوجود لا الى ماهيته ، ولا ينافي قولهم أن الزمان غير قار بالذات ، لان المراد بالذات هناك الوجود والذات الوجودية ، أو المراد شيئية ماهيته ولكن مفهوم عدم القرار معتبر في مفهومه ، والمفهوم مطلقا اعتباري لا تفاوت فيه ، وأما حديث الوجود فلانه عندهم حقائق متباينة ، والتفاوت بالتباين ليس تشكيكاً ، فهذا كتفاوت الاجناس العالية. لكن الانصاف ورود هذا عليهم ، لان مرادهم بتباين الوجود كما أول المصنف قده التباين بالعرض للماهيات ، لكونهم محققين شامخي المرتبة في العلوم الحقيقية ، وان لا تؤول لزم انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة بما هي متباينة ، ولتمت شبهة ابن كمونة ، وكانت داء عياء لا ينجع فيه دواء ، ولم يكن سنخية بين العلة والمعلول ، وغير ذلك من المحذورات . س ـ ره

الوجود بعضها على بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتأخر بين أفراد حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها ، إذ الوجود قد علمت أنّ له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول ، وكذا تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض إذا كان لأجل أنّ حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور .

ومنها أنّ هذا يناقض ماذكروه في نفي كون الجسم مفيداً لوجود جسم آخر، بأنه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها ، و جسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة ؛ وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية، ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى سائر الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ ، كما أنّ الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ ، فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه .

وجه المنافاة أنّ كون بعض أفراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرروه لاستلزم في سائر المواضع من دون فرق ، وإن لم يستلزم ذلك بناءاً على الاعتذار المنقول عنهم في علية أفراد الجوهر بعضها لبعض فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض اُخرى

ومنها أنّ هذا الجواب وإن سلّم جريانه في علة الوجود كالفاعل أو الغاية ، لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة ، فإنّ الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما ، فلولا جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهراً ؛ وكما أنهم يقولون حمل الجسمية على الإنسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الإنسان ، فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه .

وفيه تأمل [١] لأنهم صرحوا بأنّ التشكيك إنما يتحقق إذا كان الكلي متفاوتاً فيه بحسب أفراده المتباينة الحقيقة ، أما التفاوت بالنسبة إلى أفراده المتداخلة

---

(١) حاصله تمهيد مقدمة اولا بذكر حكم الافراد المتداخلة مطلقا ، ثم التفصيل بأن المادة والصورة بما هما جنس وفصل متداخلتان ، و بما هما مادة و صورة وإن كانتا متباينتين لكن التقدم والتأخر يرجعان الى الوجود . س - ره .

فليس من التشكيك في شيء ، وكذا التفاوت بالعينية والجزئية أو بالنوعية والجنسية بالنسبة إلى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شيء ، فإنّ طبيعة الحيوان بالقياس إلى الأول عين ونوع باعتبارين ، وبالقياس إلى الثاني جزء وجنس كذلك ، فهذه الأنحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا ، إذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتفاق .

اذا تقرر هذا فنقول : إنهم قد فرّقوا بين أجزاء الماهية وأجزاء الوجود بأنها إذا اُخذت لابشرط شيء يكون أجزاء الماهية ، وإذا اُخذت بشرط لاشيء يكون أجزاء الوجود ـ كما سيجيء في مبحث الماهية ـ فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل ، والمأخوذ بالوجه الثاني مادة أو صورة ، فجزءا الجسم إن اُخذا على الوجه الأول فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ، ولا يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثية ؛ وإن اُخذا على الوجه الثاني فكلٌّ منهما وإن كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقوّمين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار ، بل لوجوده ؛ فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده ، فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية .

والحمدلله أولا وآخرا والصلوة والسلام على محمد وآله

لقد تم القسم الأول من الأمور العامة من كتاب الأسفار وقد عنينا بتصحيح الكتاب وتنقيحه بقدر الوسع والإمكان بمراجعة النسخ الخطية والمصححة بيد أساتذة الفن فجاء ـ بحمدالله جلت قدرته ـ على خير مايرجى من الإتقان .

ولايخفى على ذوي البصائر و أهل النظر إنه قلما يوجد كتاب لايقع فيه سهو أو غلط كلما يبذل فيه من الجهد و العناية و نحن لا نريد إخفاء الخطاءات الحاصلة من المصحح أو عامل المطبعة كما هو ديدن بعض ناشرى الكتب و لـذا أشرنا بها لئلا يعصى فهم مطالب الكتاب لقارئه الكريم فيرجى اصلاح الكتاب قبل مراجعته حتى لايبقى هناك أدنى ابهام وأقل تشويش والحمدلله أولا و آخرا وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

فهرس المطالب

الصفحه

الصفحه

فهرس الاعلام

وليعلم أن المصنف لم يصرّح بأسماء بعض الأعلام الذين تعرّض لكلماتهم خلال البحث إلّا بالكناية وقد كنى عن العلامة الدوانى ببعض الأجلة وعن السيد صدر الدين الشيرازى ببعض المدققين وهكذا ونحن تسهيلا للمراجع أتينا بأسمائهم الخاصة في هذا الفهرس . كما أن ما وضعناه من أعداد الصحائف في الفهارس داخل القوسين راجع الى التعليقة كما هو المرسوم في فهارس الكتب .

فهرس اسماء الكتب

الف

ت

ح

د

ر

ش

ط

ف

م

ن

هـ